

في
الفلسفة الإسلامية
وصاراتها بالفلسفة اليونانية

تأليف

الدكتور
عوض الله جاد حجازي
أستاذ الفلسفة المساعد
في كلية أصول الدين
جامعة الأزهر

الدكتور
محمد سعيد نعيم
أستاذ الفلسفة المساعد
في كلية أصول الدين
جامعة الأزهر

الطبعة الثانية

من يدة منقحة

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفين

في
الفلسفة الإسلامية
وصلاتها بالفلسفة اليونانية

تأليف

الدكتور محمد سيد نعيم و عوض الله جادل جازى
أستاذ الفلسفة المساعد أستاذ الفلسفة المساعد
في كليةأصول الدين في كليةأصول الدين
جامعة الأزهر جامعة الأزهر



طبعة الثانية

مزبدة منقحة

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفين

دار الطبع المحمدية بالازهر مصر انشطة

شبكة كتب الشيعة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله يتوانى الحكمة من يشاء ، ومن يتوانى الحكمة فقد أوفى
خيراً كثيراً ، والصلوة والسلام على سيدنا محمد ، الذي بعثه الله
في الأميين رسولاً منهم يتسلّم عليهم آياته ، ويزكيهم ويعلّمهم
الكتاب والحكمة ، فأخرجهم من ظلة الشك إلى نور اليقين ،
وأرشدتهم إلى الحق ، وهداهم إلى صراط مستقيم .

وَبَعْدَ

هذه دراسات في الفلسفة تشمل على التعريف بها في مراحلها
المختلفة ، وبيان سماتها في كل مرحلة ، وذكر أشهر مفكريها مع شيء
من التفصيل فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية ، كما تشمل على الفلسفة
الإسلامية في نشأتها وتطورها وتأثيرها بنظم الإسلام ، وبالفلسفات
القديمة التي سبقتها ، وخاصة الفلسفة اليونانية مع ترجمة لأشهر
فلسفية المسلمين ، وبيان منهجهم وصفاتهم المشتركة ، وعرض لأهم
آرائهم ، ومدى تأثيرهم فيها بغيرهم من الفلاسفة

وقد توخيـنا فيـها التـركيز فيـ المـادة والـوضوح فيـ العـرض ، حتىـ تكونـ سـمة المـثال ، بـعيدة عنـ التـعـيـد والـغمـوض ، وأـملـنا أـن تكونـ هـذه الـدرـاسـات وـسـيـلـة يـسـعـينـ بها طـلـابـ الـفـلـسـفة عـلـى قـرـاءـاتـ أـكـثـرـ، وـمـطـالـعـاتـ أـوـسـعـ وـأـعـقـ، حتـى يـصـلـوا حـاضـرـهـم بـماـضـيـهـمـ أـسـلـافـهـمـ منـ حـكـماءـ الـمـسـلـيـنـ فـيـ الـبـحـثـ وـالـتـقـيـبـ ، وـالـاـنـتـفـاعـ بـنـعـمـةـ الـعـقـلـ ، وـبـذـاـ يـصـلـونـ إـلـىـ الـحـقـ وـالـخـيـرـ وـالـجـالـ .

وـاقـهـ نـسـأـلـ أـنـ يـعـدـنـا بـعـونـهـ ، وـأنـ يـسـدـدـ خـطـطـانـاـ نـحـوـ الـخـيـرـ ، إـنـهـ نـعـمـ الـعـونـ ، وـمـنـهـ التـوـقـيقـ وـالـسـدـادـ .

المـؤـلـفـانـ

الـقـاهـرـةـ فـيـ { ٢٣ـ مـنـ جـادـىـ الـأـولـىـ سـنـةـ ١٣٧٩ـ هـ
الـمـوـاـفـقـ ٢٤ـ مـنـ نـوـفـيـنـ سـنـةـ ١٩٥٩ـ مـ

تَمْهِيد

عندما وجد الإنسان على ظهر الأرض رأى هذا العالم الذي يحيط به ، وشاهد الأرض بآهٍ وحيوانها ونباتها وجادها ، والسماء وما فيها من شمس تضي ، وقمر ينير ، وكواكب تلألأ في الظلام ، وأدرك ما في بيته من رياح وأمطار ، وما يتغابب عليه من ليل ونهار ، رأى أناساً يوجدون ثم يموتون ؛ وشاهد أنواعاً شتى من الحيوان والنبات منها ما ينفع ومنها يضر ، وأحداثاً من الحياة تقع كل يوم في محيطه ، منها ما يسعده ومنها ما يؤوده إلى شفائه .

فأثار ذلك كله في نفسه الدهشة والاستغراب ، وحاول أن يتعرف على كل شيء ، ومصدره الذي نشأ عنه ، ومصيره الذي يقول إليه ، وعلمه كل شيء بغيره ورغبة في الوقوف على حقيقة الأشياء التي تحيط به ، فأخذ يفكك في ملكوت السموات والأرض ويسائل نفسه : لماذا كان هذا هكذا ولم يكن غيره ؟ ومن أين وجد ؟ وإلى أين يصير ؟

ثم أخذ يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بما يتفق مع خبرته وثقافته حينذاك ، ومنذ أن بدأ الإنسان هذه المحاولة قيل عنه : (إنه ي الفلسف) ، وبهتان هذه المحاولة (الفلسفة) .

وعلى ذلك فعني الفلسفة بوجه عام : هو البحث في حقائق الأشياء ، وعللها وغاياتها وعلاوتها بعضها بعض .

والتفلسف على هذا المعنى حظ مشترك بين جميع الناس ، فكل إنسان يفكر في السكون ، ويحاول تفسيره وتحليل أحدهاته ، وكل إنسان ينظر إلى الحياة نظرته الخاصة ويلتعمس تفسيرها وتحليلها .

فهل لنا من أجل ذلك أن نصف كل إنسان بأنه فيلسوف ؟
نعم ، كان يمكن ذلك لو لم يصطلح الفلاسفة على خلاف ذلك ، فقد أصطدحوا على أن كلمة فيلسوف لا تطلق إطلاقاً عاماً على كل من يفكر ويتدبر ويحاول أن يتعرفحقيقة بعض الأشياء .

إنما الفيلسوف هو من وقف عقله وتفكيره على البحث عن الحقيقة أينما كانت ، وفي أي مظهر من مظاهر السكون تجلت معتقداً في ذلك كله على التفكير الحر والمنطق الإنساني الخالص .

وقد كان الإنسان في أول عهده بالحياة يفكر فيما حوله حتى يستطيع أن يجعل لنفسه النفع ويدفع عنها الضر ، وحتى يكون قادر على جمع القوت ، وتحصيل الضروري من أسباب الحياة ، فلم تسكن المعرفة حينذاك تقصد لذاتها أو لإشباع تلك الغريزة المركوزة فيه وهي غريزة حب الاستطلاع ، ولكنه بعد أن دفعت به بعجة الزمن إلى الأمام ، واستطاع أن يحصل قوته بيسر وسهولة ، وأن يدفع عنه أسباب الخطر ، التي تحبط به

أخذ يفكر في الموجودات بقصد التعرف عليها؛ لافراراً من الجهل ولا جريأاً وراء منفعة خاصة.... ولكن لأن معرفة الحقيقة أصبحت هنده الغاية التي ليس ورائها غاية ، وهي الغاية التي يريد الحصول عليها ذاتها ، ولم تعد وسيلة إلى شيء سواها .

الفلسفة

معناها ، ومن احلما ، وسماتها في كل مرحلة

تعريف الفلسفة في اللغة :

كلمة «فلسفة»، ليست عربية الأصل ، فقد نجتها العرب من كلمتين يونانيتين : إحداهما «فيلو» ، ومعناها حبّة أو صدقة ، والثانية «سوفيا» ، ومعناها الحكمة ، فتكون الفلسفة عبارة عن حبة الحكمة .

أما كلمة «فليسوف»، فهي ترجع أيضاً إلى كلمتين يونانيتين : إحداهما «فيلوس»، أي حب أو راغب ، والثانية «سوفوس»، أي حكمة أو معرفة ، (الفيلوسوفوس) هو حب الحكمة أو الراغب في المعرفة ، وقد نجت منه العرب كلمة «فليسوف» التي صارت نعتاً لأولئك الراغبين في المعرفة ، المحاولين تبيان الحقائق .

وبعد أن دخلت كلمتا « الفلسفة » و « الفيلسوف » في اللغة العربية صاغ العرب من ذلك الفعل بأنواعه ، فقالوا : تفلسف يتفلسف ، ثم قالوا : هو متكلف ، وهم متكلفون ، كما جعلوا الحكمة مرادفة للفلسفة ، فقلوا : (حكاء الإسلام) يعني (فلاسفة الإسلام) .

ولم تستعمل كلمة فلسفية عند اليونان إلا منذ القرن السادس قبل الميلاد ، ولم يكن معناها محدداً ولا مضبوطاً في أول الأمر ، بل كانت تشمل كل ثقافة إنسانية أيا كان موضوع هذه الثقافة ، كما كانت تشمل كل رغبة في الاطلاع .

وكان الفلاسفة إلى عهد سقراط يدعون بالسو菲ست ، أي الحكماء والعلماء الطبيعيين أو العقلاة المتبررين الذين اتقنوا فن القول وفن السير في الحياة بنجاح ، حتى إذا ماجاه سقراط حل له تواضعه على أن يقول : إنني لست (سو菲ست) وإنما أنا (فيلوسوفوس) أي إنني لست بحكيم ، ولكني محظوظ للحكمة فحسب .

ويرجح بعض الباحثين أن أقدم سفر يوناني توجد فيه كلمة « فلسفة »، يعني الرغبة في المعرفة هو كتاب (هيرودوت) المؤرخ الشهير حيث يروى أن « كريزوس »، قال لصوصون (أحد الحكماء السبعة) : إنني سمعت أنك جبت كثيراً من الأقطعان

^(١) متفلسفاً، أي يقصد التأمل والنظر.

ولعلك قد أدركت مما سبق أن فيثاغورس هو أول من استعمل الكلمة الفلسفة ، وجعل معناها (محبة الحكمة) كما استعمل الكلمة الفيلسوف (فيلوسوفوس) وجعل معناها محب الحكمة ، كما أدركت كذلك أن سocrates قد فعل مثل ذلك ، وكان ذلك منه تمييزاً له عن فعل السوفسطائيين الذين كانوا يتجررون بالحكمة ، ويبيعون المعرفة للناس بالمعنى .

ومنذ زمن فيثاغورس أو سقراط أخذ المفكرون يطلقون على أنفسهم اسم (الفلسفه) بمعنى (محبى الحكمة) بدلاً من الحسكة (سوفوس)، وقد كانت كلمة (سوفوس) هذه تطلق في الأصل على

(١) راجع المدخل إلى الفلسفة تأليف أزفلد كولبه ص ٨ .

٢) محاضرات الفلسفة العامة للدكتور غلاب طبع سنة ١٩٣٦ .

كل من كل في شيء عقلياً كان أو مادياً ، فأطلقواها على الموسيقى والطاهي والتجار ، وغيرهم من أرباب الحرف والصناعات ولكنها قد فصرت بذلك على من منح عقلاً رافياً وتفكيراً ساماً .

تعريف الفلسفة اصطلاحاً :

لابد أن لباحث في الفلسفة أن يأنى لها بتعريف يحدد معناها بحيث يكون جامعاً شاملاً لها في جميع العصور والأطوار التي مرت بها منذ بدأ الإنسان يفكر تفكيراً فلسفياً حتى اليوم ، وذلك لأن التعريفات تؤخذ غالباً من الموضوع الذي يتناوله العلم ، والفلسفة بالذات من المواد التي لم تقف مباحثتها عند حد معين ، بحيث يكون موضوعاً لها ، يتناوله الفلاسفة في عصورهم المختلفة منذ نشأت الفلسفة حتى عصراًنا الحاضر .

ذلك أن كل عصر من العصور التي مرت بها الفلسفة كان الفلسفة يتناولون فيه موضوعاً خاصاً يتفق وطابع هذا العصر ، بل إن هذا الموضوع كان يختلف في العصر الواحد باختلاف الفلاسفة أنفسهم ، وتبالغ نزعاتهم في التفكير ، ووجود عوامل خاصة تجعلهم يتوجهون إلى جهة معينة في البحث .

لذلك كان موضوع الفلسفة متغيراً دائماً ، متتطوراً بتطور العصور

وأختلافها، فهو ضيق محدود حيناً، وواسع متشعب النواحي متعدد الفروع حيناً آخر، ولهذا كان من الطبيعي أن يتغير تعريفها بمعالجة موضوعها، وأن يختلف في حصر ما عاكلان عليه في عصر سابق، وعما سيكonz عليه في عصر لاحق، الأمر الذي ترتب عليه أننا لا نجد تعريفاً جاماً مانعاً للفلسفة يحدد معناها تحديداً تماماً، ويوضح معالمها توسيعاً شاملاماً في جميع العصور.

وعلى هذا فلا مناص لنا لكي نعرف الفلسفة تعريفاً صحيحاً من أن نجعل لها تعاريف متعددة بحيث يكون كل تعريف مشتقاً من الموضوع الذي تناولته الفلسفة في كل عصر من عصورها، وهذه كل فيلسوف اشتغل بها.

وهذا بدوره يقتضينا أن نبين المراحل التي مررت بها الفلسفة قديماً وحديثاً، وأن نستعرض الموضوعات التي تناولها الفلسفة في كل مرحلة حتى يمكننا أن نعرف الفلسفة بعدها تعريفاً صحيحاً.

١ - تعريف الفلسفة عند القدماء :

ونحن إذا استعرضنا الفلسفة اليونانية منذ نشأتها في القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن السادس بعده أولى من ذلك طاليس الأيوني سنة ٦٤٠ ق. م إلى أن أغلق الإمبراطور جوستينيان

المدارس الفلسفية في أثينا عام ٥٢٩ م وأمر بحظر تدريس الفلسفة وجدنا أنها مرت بأربعة عصور أو بأربع مراحل ، كان موضوع الفلسفة يتغير في كل مرحلة منها :

١ - في المرحلة الأولى ، وهي ما تعرف في تاريخ الفلسفة بمرحلة (ما قبل سقراط) كان الفلسفة يعنون بدراسة الكون الطبيعي ، وما يتألف منه هذا الكون من العناصر ، ويحاولون معرفة الأصل الذي نشأ عنه هذا العالم الطبيعي المحسوس ، وإن كانوا قد اختلفوا فيما يذهبون في تعريف ذلك الأصل ، فهو الماء كما قال طاليس ، أو الهواء كما قال أنسقيمنس ، أو العدد كما قال الفيثاغوريون ، أو الذرة كما قال ديمقريطس . وهكذا كانت أنظار الباحثين في هذه المرحلة تتجه إلى الكون الطبيعي وتتخذه موضوعاً لتفكيرها .

ولذا تعرف الفلسفة في هذا العصر بأنها البحث النظري في العالم الطبيعي وتحليل ظواهر الوجود .

٢ - وفي المرحلة الثانية ، وهي ما تعرف في تاريخ الفلسفة بـ (عصر السوفسقراطيين وسقراط) تدرج التفكير اليوناني . حيث انتقل من الطبيعة إلى الإنسان وما يتصل به من أفعال عقلية وخلقية ، ففي تلك المرحلة درس فلاسفة اليونان قوى الإنسان الباطنية من فكر ، وإرادة وغيرها ، وعمل كل قوة من هذه القوى . . . هنالك

في هذا العصر ظهرت مبادئ المنطق والأخلاق والنفس .

ومن فلاسفة اليونان الذين عنوا بهذه المبادئ : السوفسطائيون . الذين من أشهرهم برنافوراس ، وهيدrias ... وقد جعلوا من مهمتهم أن يعلموا الشباب الآثيني بلاغة القول وفنون الخطابة والمهارة في الصنعة والحرفة التي يقوم بها المحترف والصانع ، وصار المقصود من الفلسفة عند هؤلاء السوفسطائيين هو العمل النظري الممارس الذي يقصد منه الغلبة على الخصم بالحق أو بالباطل .

ولكن أظهر شخصية عرفت في هذا العصر هي شخصية سقراط (١) فهو وإن اتفق مع السوفسطائيين في توجيهه - البحث الفلسفي إلى الإنسان بدلاً من الطبيعة إلا أنه خالفهم في إثبات حقائق الأشياء ، وقد كانوا ينكروها ، كما أنه وجه الفلسفة إلى دراسة الإنسان لنفسه ومعرفة الحق والعدل والخير ، ودراسة هذه المبادئ الأخلاقية دراسة نظرية مبنية على المنطق مدعاة بالعقل ، أي أن الفلسفة عند سقراط قد اشتغلت على تحديد معنى الحق وعلى توضيح معنى الخير والعدل .

ولذا تعرف الفلسفة عند سقراط بأنها : البحث عن الحقائق بحثاً نظرياً وعن المبادئ الأخلاقية من خير وعدل وفضيلة .

٣ - أما في المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة اليونانية فقد اتسع نطاق الفلسفة على يد أفلاطون أولاً ، ثم على يد تليذ أرسطو بعد ذلك ، فبعد أن كان موضوع الفلسفة هو السكون المادي عند الطبيعيين وكان عبارة عن درامة الإنسان من النواحي العقلية والخلقية عند سocrates ، أصبح عند أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٨ ق.م) هو البحث عن الجوامِر اثباته ، أو الكائنات الحقيقة ، أو ، المثل ، كما يسمِّيها هو ، وهذه الجوامِر أو المثل ليست محسوسة ، بل هي موجودات مجردة عن المادة ، كما أن أفلاطون جعل من الخير والجمال موضوعاً من موضوعات الفلسفة .

وإذن فقد أصبحت الفلسفة عند أفلاطون تدرس أشياء مختلفة ، بعضها يتعلق بما بعد الطبيعة ، وبعضها الآخر يتعلق بالأخلاق التوجيه سلوك الإنسان نحو الخير .

ولذا تعرف الفلسفة عنده بأنها : البحث عن الأمور الأزلية ، أو معرفة حقائق الأشياء ومعرفة الخير للإنسان .

ولما جاء أرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) استمر في توسيع نطاق الفلسفة حتى صار موضوعها يشمل كل معرفة إنسانية ، أو بعبارة أخرى أصبحت الفلسفة مرادفة لمعنى العلم ، وهذه هي الفلسفة عند أرسطو بمعناها العام ، يندرج تحتها جميع العلوم من المنطق

والمعرفة والطبيعة وماوراء الطبيعة والأخلاق والسياسة ، أما الفلسفة بالمعنى الخاص فيطلقها على الفلسفة الإلهية (فلسفة ماوراء الطبيعة) فقط ، التي دعاها أرسسطو بالفلاسفة الحقيقة .

وتعرف الفلسفة بهذا المعنى الخاص بأنها : البحث عن علل الأشياء وأصولها الأولى .

٤ — والمراحلة الرابعة من مراحل الفلسفة اليونانية هي مرحلة ما بعد أرسسطو (من ٣٢٢ ق . م إلى ٥٢٩ م) ، وفي هذه المرحلة أخذت الفلسفة اليونانية في التدهور والاضمحلال ، ففي هذا العصر انكمش موضوع الفلسفة ولم يبتكر فلاسفة شيئاً جديداً . فقد ظهرت فيه مدرستا الآيقوريين والرواقيين ، وعلى يد هاتين المدرستين تحولت الفلسفة من البحث الواسع الشامل لجميع الموضوعات من إلهية وطبيعة وإنسانية إلى البحث في بعض جوانب الإنسان ، انتقلت من البحث النظري إلى البحث العملي ، وصارت المباحث الفلسفية قاصرة على الإنسان من ناحية أخلاقه وسعادته وسلوكه في هذه الحياة وقيمتها فيها ، وإن اختلفت المدرستان في تحديد الغاية التي تزيد كل منها الوصول إليها .

فالآيقوريون مثلًا كانوا يطلبون السعادة ، ويرونها في الحصول على اللذة ، ولذا تعرف الفلسفة عندهم : بأنها القدرة على

السعادة بواسطة العقل والفتنة .

أما الرواقيون فكانوا واجبيين يطلبون الواجب لذاته مهما
كفهم عمل الواجب من تضحيات في المال أو النفس أو غيرها ،
وقد توصلوا بذلك بعمل الفضيلة .

ولذا تعرف الفلسفة عندم بأنها : السعي وراء الفضيلة وما يحب
أن يسير عليه الإنسان في حياته .

ب - في القرون الوسطى المسيحية :

نشأت الفلسفة اليونانية التي قدمنا لك مراحلها المختلفة بعيدة
عن ديانة اليونان ، بل ومعارضة لها ، فقد كان رجالها يعتمدون على
العقل الإنساني ، ويطرحون الخيال والأساطير ، ويقدون
العوائد الشعبية مستبدلين بها معارف أخرى في الألوهية والنفس
الإنسانية .

وقد سلكت الفلسفة في عصرها القديم هذا الطريق ، وبحثت
على ضوء هذا المنهج ليس لها منافس ولا مقاوم ، حتى جاءت الديانة
المسيحية مستندة إلى الوحي السماوى تناجي القلوب والمشاعر ، وكان
المفهوم من الفلسفة إلى هذا الوقت أنها على النقيض من التعاليم
الدينية ... كان يفهم منها أنها الحكمة المتعلقة بالحياة الدنيا والتي
تقوم على التفكير العقلى الإنسانى وتستعين بنوره .

بينها المسيحية - وهي عقيدة دينية سماوية - تمتاز بأنها تبني العقائد وتحددتها ، وتسن الشرائع والقوانين مستمدّة هــذا كله من الكتب السماوية والوحى السماوى ، كما تمتاز أيضاً بأنها تطلب إلى الناس أن يسلموا بهذه القواعد وهذه القوانين والشرح لتكوين العالم دون بحث أو مناقشة ، فلم يكن من المرغوب فيه عند رجال الدين المسيحي البحث العقلي الحر بعيداً عن الدين المسيحي وتعاليمه .

ومن هنا وجد العداء بين المسيحية وبين الفلسفه التي تمتاز بأنها تبحث بالعقل الإنساني الحر ، والتفكير بعيد عن الدين والعقائد المتراءة ، وتستمد معرفتها من العقلية الإنسانية على ما فيها من اختلاف وتضارب .

وَجَدَ عَدَاءً شَدِيداً بَيْنَ الْفَلْسُوفَةِ وَالْمُسِيحِيَّةِ ، كَانَ الْإِتَّصَارُ فِي
دَائِمًا لِلْمُسِيحِيَّةِ عَلَى الْفَلْسُوفَةِ الْفَلَاسِفَةِ، الَّذِينَ أَخْذَرُ جَاهَ الدِّينِ يَوْلِبُونَ
النَّاسَ عَلَيْهِمْ فَصَارُوا يَشْرُدُونَهُمْ وَيَعْذِبُونَهُمْ .

ولكن هذا الإيذاء والاضطهاد لم يمنع الفلسفه من مواصلة النظر العقلی والتفسیر الفلسفی في الحفاظ حتى القرن الثاني عشر الميلادي، ففي هذا الوقت اتخذت الكنيسة ورجالها طريقاً آخر وسلكوا مسلكاً جديداً تجاه الفلسفه ، ذلك الطريق هو أنهم قربوا الفلسفه من الدين على أن تكون خادمه له ، توضیح مشكلاته ، وتبیین له المعقد، (٢) — في الفلسفه الإسلامية)

وتحاول أن تظهره متفقاً مع العقل غير منافق له ، وخاصة وأن كثيرين من الفلاسفة كانوا قد اعتنقو الدين المسيحي .

أخذت الفلسفة إذن في أواخر القرون الوسطى تخدم الدين المسيحي وتدافع عن الكنيسة ومعتقداتها ، وتويد قضایا الدين ، وكان موضوعها في ذلك الوقت هو علم ما وراء الطبيعة (الإلهيات) وعلاقة الإله الخالق بهذا الكون المحسوس .

ج — عند فلاسفة المسلمين :

في عهد الدولة العباسية وبخاصة في عهد الخليفة المأمون نقل المسلمون فلسفة اليونان ، وخاصة فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس ، ومنذ ذلك الوقت عنى المسلمون بها عناية فائقة ، وعربوا إسمها فقالوا : « فلسفة » ، أخذنا من كلمتي « فيلو » و « سوفيا » ، كما تقدم . كما أنهم وضعوا لفظة عربية تقابل كلمة فلسفة وهي « حكمة » ، ومن ثم فقد أصبحت السكلماتان تستعملان بمعنى واحد .

وهالك بعض تعاريفها عند المسلمين :

١ — فقد عرفها الفارابي بأنها : « العلم بال الموجودات بما هي موجودة » .

٢ - وعرفها ابن سينا بأنها : « صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ماعليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لشرف بذلك نفسه وتسكّل ، وتصير عالماً معقولاً مضاهاً للموجود ، وتستعد للسعادة الفصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » .

٣ - وعرفها السيد البرجاني بأنها : « التشبه بالإله حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم في قوله : (تخلقاً بأخلاق الله) ، أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجدد عن الجسانيات .

فهذه التعاريفات الثلاثة تتقارب مدلولاتها على اختلاف ماينها في العبارة ، فمی تبين أن الفلسفة عبارة عن معرفة الموجودات بحقائقها بالقدر الذي يستطيعه الإنسان ، لأن هذه المعرفة تکل الإنسان الذي خلقه الله وفي طبيعته استعداد للعلم والمعرفة ، وحصول العلم بما استعد له الإنسان کمال .

و - الفلسفة في العصر الحديث :

أما الفلسفة في العصر الحديث - عصر النهضة والعصر الذي يليه من القرن الخامس عشر إلى العصر الحاضر - فقد تحررت

الفلسفة فيه من الدين ، وصارت تبحث في موضوعات حرة مستقلة مبنية على العقل الإنساني الطليق من قيود الدين .

ومع ذلك أيضاً فقد اختلفت تعاريف الفلسفة في هذا العصر لاختلاف موضوع البحث الذي تناوله فلاسفة .

فهذا هو «فرنسيس بيكون»^(١) يرى أن الفلسفة هي العلم الباحث في الموجودات بالعقل الإنساني المحس.

وأما توماس هوبز ، (٢) فيرى أن الفلسفة هي العلم بالروابط العلية بين الأشياء ، فقد رأى هذا الفيلسوف أن الكائنات الجزئية إنما ينشأ بعضها عن بعض بطريق السببية فمذا سبب ، وهذا مسبب ، وهذا علة ، وهذا معلول ، وأراد في بحثه الفلسفى أن يصل إلى بيان هذه العلل وحقيقةتها .

^(٢) الملقب بأنه أبو الفلسفة الحديدة

(١) فيلسوف إنجليزي نشأ عام ١٥٦١ - ١٦٢٦ وهو باعث النهضة الفكرية في القرن السادس عشر ، وهو الذي أثار الشكوك في منطق أرسطو (النطاق القديم) .

(۲) فیلسوف انگلیسی نشانهٔ حوالی ۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.

(٣) فيلسوف فرنسي عاش فيما بين عامي ١٥٩٦ - ١٦٧٠ م، وهو داعيم النهضة الفكرية، وقائد الحركة الفكرية في القرن السابع عشر، ويُلقب بأنه أبو الفلسفة الحديثة الذي أقام ببنائها وشيد أركانها.

فقد فهم من الفلسفة أن المراد بها العلم ، وأنها هي التي تشتغل بالأصول الأولى للمعرفة الإنسانية ، وحصر الفلسفة في المنطق والطبيعة ، وما وراء الطبيعة (١) .

وعلّفها « وولف » (٢) بأنها العلم الذي يكون من مهمته الوصول إلى أعم المبادئ التي يمكن استنتاج حقائق العلم بها .

أما الفيلسوف الألماني « كانت » (٣) فقد عرف الفلسفة بأنها العلم الباحث عن المعرفة النظرية المستمدّة من المعانى الذهنية .

وأما « هربرت سبنسر » (٤) فقد عرف الفلسفة بأنها تحليل المعانى العقلية إلى أصولها ، ومعنى تحاليلها تصنيفها وضبط مفهوماتها بالنسبة بعضها إلى بعض .

(١) دروس في تاريخ الفلسفة تأليف الدكتور مذكور والأستاذ يوسف كرم ص ٢٣٥ طبع سنة ١٩٤٠ م لجنة التأليف والترجمة .

(٢) فيلسوف ألماني وجد فيها بين عامي ١٦٧٩ - ١٧٥٤

(٣) هو « عما نويل كانت » فيلسوف ألماني شهير نشأ حوالي عام ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م له فلسفة عميقه خلدت اسمه لدرجة أن ادعى بعض الباحثين أن تاريخ الفكر البشري لم يشهد مثلها في عصر من العصور .

(٤) فيلسوف إنجليزي نشأ حوالي عام ١٨٢٠ م وهو صاحب فلسفة النشوء والارتقاء الذي يطلق عليه أيضاً مذهب التطور .

وتعرف الفلسفة بمعنى عام في هذا العصر : بأنها العلم الناقد المختبر لحقائق الأشياء ، أو هي العلم الباحث عن علل الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض .

موضوع الفلسفة

تلك هي تعاريف الفلسفة ، وبيان لسماتها في مراحلها المختلفة ، وقد رأيت من مختلف التعريفات التي أسلفناها أنها لا تبحث في شيء واحد بعينه ، بل إنها تحاول معرفة كل شيء يمكن للعقل أن يبحث فيه ، فهى تحاول أن تبين من أين جاء هذا العالم ؟ وكيف هو الآن ؟ وما مصيره ؟ كما أنها تبحث في الله ، وما يجب أن يتصرف به ، وتبحث في الكون كله بجهاً شامل له في جميع نواحيه ، وتعنى بالإنسان لأنّه هو الباحث المترعرع ، فتناوله بالدراسة من نواحٍ متعددة ، من ناحية معرفته ، ومن ناحية سلوكه ومن ناحية مبدئه ومصيره .

ومن هنا يكون موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً معيناً ، وإنما موضوعها ، أشياء متعددة هي : الله ، والكون ، والإنسان .

الغاية من الفلسفة

يجد الإنسان من نفسه رغبة قوية تدفعه إلى البحث والمعرفة ، و تستبدل به نزعات فطرية تجعله على أن يدرك ماحوله وأن يعرف ما ينتظره في مستقبله ، فغاية الإنسان من التفلسف أولاً هي : (المعرفة) أو (الحق) .

وقد يكتفى المرء بتلك المعرفة ويراهما غاية في ذاتها ، وقد يتطلب المعرفة لتصبح وسيلة لعمل يبتغيه من ورائها ، فتكون غاية الفلسفة إذ ذلك غاية عملية ؛ هي أن تكون المعرفة مودية إلى (الخير) فوق أنها موصلة إلى الحق .

وعلى هذا فغاية الفلسفة إما (نظريّة) فقط يكون المراد العلم والإدراك غير ، وإما (نظريّة وعملية معاً) يكون المقصود منها فوق معرفة الحق إدراك الخير وتوضيح الطريق إليه حتى يسعى الإنسان لتحقيقه والوصول إليه .

مهد الفلسفة الأول

أين بدأت الفلسفة ؟ وما هي المصادر الأولى التي استقى منها الفكر الإنساني النظر العقلي ؟ هل نشأت الفلسفة للمرة الأولى في

تاريخ العقلية البشرية في المدن « اليونية »، على الساحل الغربي لآسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد حين كانت هذه المدن مستعمرات يونانية كما يقرر ذلك أرسطو حين يدعى أن « طاليس »، أقدم الفلسفه جميعاً ، ألم أن الفلسفه مصدرأً أقدم من هذا ، سواء في البلاد اليونانية نفسها أم في البلاد الشرقية القديمة من : مصرية وبابلية وهندية وفارسية وصينية ، وهي تلك الأمم التي سبقت حضارتها الحضارة في بلاد اليونان ، وكان لها آراء في الألوهية والنفس والأخلاق العملية سبقت في وجودها الفلسفه اليونانية ؟

أسئلة وجّهت من قديم ، ولازال توجه حتى إلى يومنا
الفلسفه الذين ينقسمون في الإجابة عنها إلى فريقين :

الفريق الأول وعلى رأسهم أرسطو يذهبون إلى أن طاليس^(١) الآيوني أول فيلسوف نظر في الكون نظراً عقلياً ، ويررون بناء على ذلك أن الفلسفه يونانية الأصل ، وهي لا تتصعد في نظر أرسطو إلى ما قبل القرن السادس قبل الميلاد .

وهناك فريق آخر يرجع بأسفل الفلسفه إلى ما قبل الحضارة

(١) ولد في مدينة « ميليت »، من مقاطعة « آيونيا »، في آسيا الصغرى سنة ٦٤٠ ق.م ومات سنة ٥٤٨ ق.م

اليونانية ، ويرده إلى الأمم الشرقية القديمة وعلى رأس المئاتين بهذا الرأى (دبو جين لا إرس)^(١) الذي يقرر هذا الرأى في كتابه (حياة الفلسفة) عن فلسفة المصريين والفرس في العصور الغابرة .

وعلى هذا النحو من اختلاف الرأى ترى أن المؤرخين قد افتقروا منذ ثلاثة وعشرين قرنا إلى فريقين ، فرأى بعضهم أن الفلسفة من ابتكار اليونان ؛ ورأى بعضهم الآخر أنها ليست إلا تراثاً شرقياً ورثه اليونان عن الشرقيين القدماء ، وقد ظهر هذا الخلاف على توالي العصور ، وما زال يظهر حتى الآن بين المؤرخين والباحثين .

ففريق يسلك مسلك أرسسطو ويؤكد أن الفلسفة من ابتكار اليونانيين وأن تاريخ العقلية البشرية لم يشم تفكيراً فلسفياً عند الأمم الشرقية التي سبقت حضارتها حضارة اليونان ، وأن ما وجد لدى هذه الأمم من تراث عقلي وفكري لا يسمى فلسفه بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وأن كل ما وصلوا إليه من ذلك إنما هي بعض معارف عامة مختلطة بالدين والأساطير في الألوهية والنفس والعالم الأخرىوى ، وما سبقها فيه الإنسان من ثواب أو عقاب بحسب ما فدمت يداه في العالم الدنبوى من خير أو شر ، وكانت معالجتهم لهذه المسائل بالبداهة والخيال ، لا بالعقل والاستدلال .

(١) مؤرخ إغريقي شهير عاش في القرن الثالث قبل الميلاد

وهكذا يقرر هذا الفريق أنه لم يكن للأمم الشرقية القديمة كالصين والهند والفرس ومصر نظم فلسفية؛ وإن كان لهم بعض تعاليم ومعتقدات وعادات مستمدة من الكتب الدينية المختلفة ككتاب الموقى ، وكتاب الفيدا ، وكتاب الأفستا ، ويتخذون دليلاً على هذا ما تزدحم به كتب التاريخ من إزدهار الدين وإجداب الفلسفة في الشرق طوال العصور القديمة ، ويقولون : إنه لو كان للشرق فلسفة اشتملها ناموس التقدم ولشاهد العالم تطوراتها المختلفة كما حدث في بلاد الإغريق ، ومن أشهر المؤيدين (١) لهذا الرأي في العصور الأخيرة : (بارتلي سانت هلير) في مقدمة ترجمته لكتاب (السكون والفساد) حيث يقرر هذا الرأي ثم يقول : «إن العبرية الإغريقية هي التي دانت العالم بهذا النفع العلى الجليل دون أن تكون مدينة فيه لغيرها ، فإذا كانت الشعوب المجاورة لها آتتها شيئاً من العلم فما هو إلا مدد مهم غاية في الإبهام ، لامرأة في أن الماصريين والكلدان والهنود لهم في ماضي الإنسانية مقام كبير ، ولكنهم مع ذلك في الفلسفة ، أو في العلم بعبارة أعم ليسوا شيئاً مذكوراً في جانب

(١) ويتبع هذا الفريق من الشرقيين الدكتور أحد أمين في كتابه «قصة الفلسفة اليونانية» ، والاستاذ يوسف كرم في كتابه : «تاريخ الفلسفة اليونانية» .

الإغريق الذين لم يكونوا يتعلموا منهم ، ^(١) .

ويقول أيضاً : إن العلم على جميع صوره كان معادماً في الشرق .
فاخترעה الإغريق ونقلوه إلينا ، ^(٢) .

والفريق الآخر من مؤرخي الفلسفة يذهب إلى ماذهب إليه
(ديوجين لا إرس) من أن الفلسفة اليونانية قد استمدتها اليونانيون
من الثقافات الشرقية القديمة .

يقرر ذلك المستشرقون الذين اشتغلوا بالكشف عن الحضارات
الشرقية القديمة السابقة على الحضارة اليونانية كحضارة ما بين النهرين
ومصر ، فقد أثبتت هؤلاء المستشرقون أن هذه الحضارات سابقة على
حضارة الإغريق بعده قرون ، كما أثبتوا لنا علاقات كانت قائمة بين
مصر وبلاد ما بين النهرين وبين المدن اليونانية التي كانت مراكز
الحضارة اليونانية ، ثم هم يتويدون رأيهم بما يرون من الشبه الموجود
بين نظرية طاليس التي تقول : (إن أصل السكون هو الماء) وبين
بداية القصيدة البابلية المعروفة باسم (قصيدة الخاق) التي تصرح بأن
كل شيء في السكون منشئه الماء ، فقد ورد في هذه القصيدة : « في .

(١) راجع ص ١٠٤ من مقدمة الكون والفضاد لأرسطو ترجمة سانتهايم
وتعريب الأستاذ لطفي السيد .

(٢) راجع ص ١٠٦ من المقدمة المذكورة .

البلد قبل أن تسمى السماء وقبل أن يعرف الأرض اسم كان المحيط
وكان البحر ، .

يضاف إلى هذا ما يوجد من الشبه بين نظرية طاليس هذه ، وبين
ما جاء في قصة مصرية قديمة وهذا نصها :

« في البلد كان المحيط المظلم أو الماء حيث كان أتون وحده الإله
الأول صانع الآلة والبشر والأشياء » .

فإذا أنت لاحظت هذا الشبه بين هذين النصين وبين فلسفة
طاليس ، ولا حظت معه السبق الزمني لهما على هذه الفلسفة ، وعرفت
أنه كانت توجد صلات تجارية واجتماعية بين بلاد العراق ومصر من
جانب وبين بلاد الإغريق من جانب آخر لانتهت إلى أن الفياسوف
اليوناني الأول (طاليس) لم يكن مبتكرًا لفكرة جديدة انفرد بها
هو دون أن يكون لهذه الفكرة ما أثارها في عقله من الأساطير
الشرقية القديمة ، وامتنعت أن تخزن بأن الفلاسفة الطبيعية اليونانية
لم تكن إلا صورة جديدة لفكرة شرقية قديمة .

ولقد وصلت أحدث البحوث الرياضية إلى نتيجة شبيهة بتلك ،
فهذا هو (ج . مل Mood) يقول في كتابه المسمى : (دراسات جديدة في
تاريخ الفكر العلمي) المطبوع في باريس سنة ١٩١٠ ص ١٢٧ : « إن
المواد التي جمعها الشرقيون والمصريون في الرياضيات كانت من غير

شك ذات أهمية كبرى وخصبة إلى الحد الذى لم يظنه أحد بصفة عامة منذ عشر سنين .

إذا كان الأمر على ما ذكر وكما أثبتته علماء الاجتماع المقارن الذين درسوا أحوال الشعوب والجماعات ، وآراؤها ونظرياتها في الحساب والملك ، وانتهوا إلى أن هذه الآراء والنظريات قد وجدت عند اليونان على ما وجدت عليه عند القبائل الأولية والعقليات البدائية في الشرق ، إذا كان ذلك كذلك فقد انتهى عليه أن تصبح المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية اليونانية أقدم من اليونان ، وأنها إنما ظهرت عند اليونان في ثوب جديد لا أكثر ولا أقل ، وتعين إذن أن يتمسّ أصل الفلسفة اليونانية أو أحد هذه الوجوه على الأقل في غير البلاد اليونانية (١) .

يضاف إلى ذلك أن الباحثين الأثريين قد عثروا على كلمات : العدالة ، والفضيلة ، والنفس ، والخلود ، والحياة الأخرى في الشرق قبل مبدأ تاريخ وجودها في الغرب بقرون لا يعرف مداها ، بل أنهم قد تأكّدوا من أن الغرب لم ينطلق بهذه الكلمات ،

(١) راجع مذكرة في الفلسفة الشرقية للدكتور محمد مصطفى حلمي.

إلا بعد اختلاطه بالشرق .

ولقد فرغ علماء الرياضة من تقرير أنه من غير الممكـن أن تبني الأهرام في بلد لم تقطع فيه الهندسة العلمية أشواطاً بعيدة ، وفي هذا رد على الذين يزعمون أن مصر لم يكن فيها هندسة علمية ، وإنما كان فيها هندسة عملية خسب .

وفوق هذا كله فقد رحل كثـير من فلاـسفة اليـونان أمـثال طـالـيس الـأـيـونـي ، وـفـيـاغـورـس ، وـأـفـلـاطـون ، إـلـىـ بلـادـ الشـرـق ، وـلـاـ يـكـنـ لمـؤـلـاهـ العـبـافـةـ أـنـ يـرـحـلـواـ إـلـىـ الشـرـقـ لـغـرضـ عـلـىـ ، ثـمـ يـعـضـوـنـ أـعـيـنـهـمـ عـمـاـ يـجـدـونـ فـيـ عـلـمـ وـ ثـقـافـةـ وـ دـينـ .

ولـذـاـ رـأـيـناـ كـثـيرـاـ مـنـ أـفـكـارـ الشـرـقـيـنـ تـظـهـرـ عـنـدـ فـلـاسـفـةـ اليـونـانـ مـثـلـ وـجـودـ العـناـصـرـ الـأـوـلـىـ مـنـ مـنـطـقـ أـرـسـطـوـ فـيـ الـمـارـاسـ الـهـنـدـسـيـةـ السـابـقـةـ لـعـصـرـهـ ، وـمـيـلـ السـكـلـامـ عـنـ الجـوـهـرـ الـفـرـدـ فـيـ الـمـارـاسـ الـهـنـدـسـيـةـ ، وـكـذـلـكـ وـجـودـ فـكـرـةـ التـنـاسـخـ عـنـ الـمـصـرـيـنـ وـ الـمـنـوـدـ . . . وـغـيـرـ ذـلـكـ مـاـ يـوـكـدـ أـخـذـ اليـونـانـ أـفـكـارـ الشـرـقـيـنـ وـ عـلـومـهـمـ وـ ثـقـافـهـمـ .

وـالـحـقـ أـنـهـ كـانـ لـلـشـرـقـيـنـ فـيـ الـعـلـمـ وـ الـثـقـافـةـ فـضـلـ السـبـقـ ، وـ التـأـثـيرـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ اليـونـانـيـةـ ، فـقـدـ بـحـثـ هـوـلـاـ الشـرـقـيـونـ مـسـأـقـلـ مـنـ

صعيم الفلسفة مثل بحث: الوجود والتغيير ، والخير ، والشر ، والأصل والمصير ، والنفس الإنسانية ، وهل هي فانية أو باقية؟ ... الخ ، مما هو من أدق مسائل الفلسفة ، ثم انتقلت هذه المسائل إلى اليونان فتطورت على أيديهم ، واصطبغت بتفكيرهم ، وانصهرت في بوتقة عقولهم ، وخرجت للناس في ثوب جديد فنسبت إليهم ، وقيل إنها فلسفة يونانية .

للمائة بالفلسفة اليونانية

مدارسها، وأشهر مفكريها

رأيت من المبحث السالف الذكر أن مؤرخي الفلسفة قد اختلفوا في مصدر الفلسفة اليونانية إلى فريقين : أحدهما يتوارد أن هذه الفلسفة يونانية الأصل ، ولم تستمد شيئاً من أفكار الشرقيين وثقافتهم ، والآخر يقر أن هذه الفلسفة استمدت عناصرها مما كان عند الشرقيين من علم وثقافة ، لكن هؤلاء المؤرخين وإن اختلفوا في ذلك فقد اتفقا جميعاً على أن الفلسفة اليونانية أعمق الثقافات بحثاً ، وأبعدها غوراً ، وأوسعها موضوعاً ، وأكثرها تشابهاً مع المناطق .

من أجل هذا ، ونظراً إلى أن هدفنا من هذه الدراسات هو عرض الفلسفة الإسلامية ، وتوضيح مشكلاتها ، وبيان تأثيرها بالفلاسفتين القديمتين التي سبقتها ، وخصوصاً الفلسفة اليونانية لأنها - كما سيجيء - صاحبة التأثير الأول في التفكير الفلسفى لدى حكام الإسلام ، نرى لزاماً علينا أن نعرض عليك المراحل التي مررت بها الفلسفة اليونانية ، وأهم مدارسها ، وأشهر مفكريها ، وسنخصص بالذكر من كان لتفكيرهم وآرائهم تقدير خاص عند فلاسفه المسلمين ، ونعني بهؤلاء : سocrates ، وأفلاطون ، وأرسطو ، حتى تتبين الصلات

والروابط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، حتى تستطيع أن تميز بجلاء بين ما أنتجه فلاسفة الإسلام ، وبين ما تأثروا فيه بفلاسفة اليونان .

وسيكون عرضنا للفلسفة اليونانية عرضاً موجزاً نستهدف منه هذه الغاية ، وعلى الراغبين في دراسة هذه الفلسفة يا يوضح أكثر ، وتفصيل أوسع أن يرجعوا إلى المراجع التي تناولتها بالتوسيع والتفصيل ، وقد عرضنا لها بالتفصيل في كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) فليرجع إليه من أراد مزيداً من الشرح والبيان .

مراحل الفلسفة اليونانية

سيق أن بينما أن الفلسفة اليونانية مرت بأربع مراحل ، كان لها في كل مرحلة سمات خاصة تميزها عن غيرها ، وأنما كانت تتخذ لها موضوعاً خاصاً تتناوله بالبحث مختلف عن موضوعاتها في المراحل الأخرى :

- ١ - في المرحلة الأولى ، وهي التي بدأت بها الفلسفة اليونانية ، كان موضوع الفلسفة هو البحث في الكون الطبيعي لمعرفة الأصل الذي نشأ عنه ، وهذه المرحلة تسمى : « عصر ما قبل سocrates » وتستمر من سنة ٦٤٠ إلى ٤٨٠ ق . م .
(٢ - في الفلسفة الإسلامية)

٢ - أما المرحلة الثانية ، فهى ما تسمى بـ « عصر السوفسطائيين وسقراط » (من سنة ٤٨٠ إلى ٢٩٩ ق.م) وفيها تغير موضوع الفلسفة ، إذ أصبح هذا الموضوع هو الإنسان بدلاً من السكون الطبيعي المحسوس .

٣ - وفي المرحلة الثالثة : اتسع نطاق الفلسفة حيث صار موضوعها شاملاً لكل بحث إنساني ، كأنها عنى بها من حيث التنظيم والتبويب ، وفي هذه المرحلة بلغت الفلسفة رشدتها ، ووصلت إلى قمتها ، وكان ذلك على يدي : أفلاطون ، وتلميذه أرسطو ، من عام ٤٢٧ إلى ٣٢٢ ق.م .

٤ - أما المرحلة الرابعة والأخيرة : فقد تدهورت فيها الفلسفة وأضحت ، وزال عنها التجديد والابتكار ، واشتغل فلاسفة فيها بما أنتجه السابقون ، إما بالتفريق بين الآراء القديمة أو التوفيق بينها ، وظل الأمر كذلك حتى انتهت الفلسفة اليونانية على يد « جوستينيان » ، الذي أغلق المدارس الفلسفية ، فرحل رجالها إلى الشرق ، وقد استمرت هذه المرحلة المسماة « بعصر ما بعد أرسطو » من سنة ٣٢٢ ق.م إلى سنة ٥٢٩ م .

فلسفة عصر ما قبل سقراط

ويشمل هذا العصر عدة مدارس فلسفية ، وهي مدرسة الطبيعيين

الأولين ، ومدرسة الفيشاغوريين ، ومدرسة الإيلياتين ، ومدرسة الطبيعيين المتأخرین .

وهذه المدارس الأربع شغلت بالبحث في العالم الطبيعي وحاولت أن تبين المادة التي صدرت عنها جميع السكائنات التي نراها في الكون من إنسان وحيوان وجاد .

مدرسة الطبيعيين الأولين أو المدرسة الأيونية

قامت هذه المدرسة في مقاطعة (أيونيا) بآسيا الصغرى على ساحل البحر الأبيض المتوسط ، وزعموا ها أربعة ، وهم : طاليس ، وأنكسندر ، وأنكسمنس ، وهيراقليطس .

نشأ الثلاثة الأول في مدينة (ملطية) والرابع في مدينة (أفسوس) .

أخذ هؤلاء الأربعه يحاولون معرفة الأصل الذي نشأ عنه العالم ، وقد اتفقوا جميعاً على أن هذا الأصل مادة موجودة في الطبيعة ، لكنهم اختلفوا في تعين هذه المادة :

فقال (طاليس) (١) : إن أصل العالم هو الماء ، فهو العنصر

(١) من سنة ٦٢٤ إلى ٥٤٦ ق ، م

الوحيد الذي تتكون منه الأشياء ، لأنه يتبع بالحرارة ، ويتجدد بالبرودة فيصير ثلحا ثم أرضا ، وهكذا ترى أن الماء قد احتوى أحوال المادة الثلاثة : وهي السائلة ، والغازية ، والصلبة ، فهو إذن أصل الأشياء .

وقال (أنكسموندر) ^(١) : إن أصل العالم هو اللامحدود ، وهي مادة غير محدودة في كثتها ، إذ ليست محصورة في عدد معين ، وغير محدودة في كييفها ، إذ أنها تجمع الصفات كلها من الألوان والطعوم ، والروائح . . . وهذه المادة أزلية أبدية ، وهي تتحرك من ذاتها فينشأ من هذه الحركة اجتماع أو افراق ، فبلا اجتماع تتكون الأشياء وتوجد ، وبافراقها تفسد وتنفصل .

وقال (أنكسمونس) ^(٢) : إن أصل العالم هو الهواء ، وللمواه خواصتان مما يتكلّف والتخلل ، فهو حين يتتكلّف تحدث الرياح والأمطار ، ثم يتتكلّف الماء (أى المطر) فيحدث عنه الثلج ، فالتراب ، فالصخور ثم هو حين يتخلّل تحدث عنه النار والظواهر الجوية النارية .

وإذن فالهواء أصل الموجودات .

وذهب (هيراقيطس) ^(٣) إلى أن أصل العالم هو النار ، التي إذا

(١) من سنة ٦١٠ إلى ٥٤٧ ق ، م

(٢) من سنة ٥٨٨ إلى ٥٢٤ ق . م

(٣) من سنة ٥٤٠ إلى ٤٧٥ ق ، م

تكلافت نشا عنها الهواء ، وإذا تكالفت الهواه نشا عنه الماء ، وإذا تكالفت الماء صار ثلجا ثم أرضا — ومن ذلك تتكون جميع السكانات المحسوسة .

المدرسة الفيئاغورية

تنسب هذه المدرسة إلى زعيمها فيئاغورس (١) ، ولد في جزيرة (ساموس) ، وهي تابعة لمقاطعة أيونيا ، وقد سافر فيها بعد إلى بلاد الشرق ومنها مصر ، ثم استقر به المقام في (أفروطونا) بجنوب إيطاليا حيث أسس مدرسته .

وهذه المدرسة ذهبت إلى أن أصل العالم هو العدد ، فكما أن طاليس قال : إن أصل العالم هو الماء ، ذهب الفيئاغوريون إلى أن العدد أصل جميع السكانات ، وقالوا في شرحهم لنظريةهم : إن الواحد هو النقطة ، والاثنتين الخط ، والثلاثة السطح ، والأربعة الجسم ، والخمسة الصفات المادية ، والستة الحياة ، والسبعة العقل . . . الخ .

ولا شك أن هذا الكلام لا يقره العقل والمنطق ، وإن

(١) ولد حوالي عام ٥٧٢ ق . م .

كان يبين وجهة نظر طائفة من الناس في بيان أصل الكون (١) .

المدرسة الإيلياوية

وهي مدرسة نشأت في مدينة (إيلياه) على الشاطئ الجنوبي الغربي من إيطاليا ، وهذه المدرسة قد اهتمت بالبحث عن العالم الطبيعي ، ومعرفة أصله الذي صدرت عنه جميع الكائنات ، شأنها في ذلك شأن فلاسفة هذه المرحلة الطبيعية ، غير أنها قد اتجهت وجهة خاصة في البحث عن أصل العالم - إذ أنها أولت معظم عنايتها نحو البحث عن أصل العالم الروحي ، ولم تعن إلا قليلاً بالجوهر المادي ، وقد أعلن (أكزينوفان) زعيم هذه المدرسة أن الله واحد لا شريك له ، وأنه متصف بصفات السكال ، ولا يتصرف بشيء من صفات الحوادث ، وأن العالم كله في قبضته ، وأنه هو المحرك له .

وقد كان طابع هذه المدرسة عقلياً ، فهى في هذا تختلف المدرسة الأيونية المادية ، والمدرسة الفيزياغورية الرياضية .

مدرسة الطبيعيين المتأخرین

وهذه المدرسة كانت تبحث في العالم الطبيعي أيضاً ، وتحاول

(١) راجع شرح هذه النظرية ونقدها في كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ٦٣ وما بعدها .

معرفة أصله ، فذهبت إلى أن أصل العالم هو المادة كما ذهبت المدرسة الأيونية من قبل ، وهذا الأصل هو العناصر الأربع التي هي : الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب ، كما يقرر ذلك (أنبادقليس) ^(١) أو هو الذرة كما يذهب إلى ذلك (ديقريطس) ^(٢) الذي يرى أن العالم يتكون من ذرات غاية في الصغر ، وأنها تتحرك من تلقاء نفسها حركة ذاتية ، فتتلاقى الذرات وتتشكل الأجسام عن هذا التلاق ، أو تتفرق فيحدث من هذا التفرق فساد الأشياء الحسوسة .

وهو يرى أن هذه الذرات قديمة لا أول لها .

فأنت ترى أن هذا المذهب يؤدي إلى إنسكار الإله الذي أثبتته (أكرينوفان) زعيم المدرسة الإيليانية كما تقدم .

موازنة بين المدارس الطبيعية

إذا أنت أنعمت النظر في المدارس الطبيعية الأربع رأيت أن المدرسة الطبيعية الأولى مادية صرفة حيث قالت : إن صل العالم مادة معينة هي الماء أو الهواء أو النار ، وأن المدرسة الإيليانية كانت مدرسة عقلية بحثة حيث قالت : إن أصل العالم الذي يحركه ويتوتر فيه إنما هو الله ، الذي لا يتصرف بصفات مادية ، وإنما هو خالق لما سواه

(١) من ٤٩٠ إلى ٤٣٠ ق . م .

(٢) ٤٧٠ ق . م .

من الحوادث ، وأن مدرسة الفياغوريين كانت وسلاً بين المادية الصرفة والتجريد الحالص حيث قالت : إن أصل العالم هو العدد .
والعدد (كما هو معلوم) كلي مجرد في تصوره ، لكنه مادى محسوس في الوجود الخارجى ، فمذه المدرسة قد سارت خطوة نحو التجريد ، وهى وإن كانت ونيدة إلا أنها خطوة على كل حال .
أما المدرسة الرابعة وهى مدرسة الطبيعيين المتأخرین ، فهى قد رجعت إلى الوراء مرة أخرى وارتكتست في المادية مثلما في ذلك مثل مدرسة الطبيعيين الأولين .

عصر الانتقال إلى الفلسفة الإنسانية

ونعني به عصر السوفسطائيين وسفراط (من سنة ٤٨٠ إلى ٣٩٩ ق . م) ، وفي هذا العصر نظر الناس في آراء المدارس الطبيعية السابقة ، فوجدوا أن هذه الآراء مضطربة متناقصة ، فقد رأيت أن فلاسفة هذه المدارس نظرت في العالم المحسوس ليبيان أصله الذى نشأ عنه ، وأن كل واحد منهم انتهى إلى رأى يخالف الرأى الذى ذهب إليه غيره ، فكان من أثر هذا الاختلاف أن ارتاب الناظر إلى هذه المذاهب في النتائج التي وصلت إليها كلها ، فأخذ يتوجه إليها بالنقد والتشكيك ، ثم اتسعت دائرة النقد ، وشملت بجانب النظريات

الفلسفية العقائد الدينية ، وسلوك الإنسان في حياته .

وبذلك ارتاب الإنسان في كل شيء ، وأنكر حقائق الأشياء ، وذهب إلى أنه ليست هناك قضايا عامة تتساوى العقول في إدراكها ، بل إن الإنسان هو مقياس كل شيء في الوجود ، فما يراه منها حقائقه حق بالنسبة إليه ، وما يراه منها خيراً فهو خير بالنسبة إليه كذلك ، فالحق أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، كما أن الخير والشر فسيان كذلك يختلف كل منهما باختلاف الأشخاص .

هكذا ذهب السوفياتيون ؛ ومن أشهرهم (بروتاجوراس) و(جورجياس) و(هيدياس) وغيرهم ، وهم بذلك قد هدموا حقائق الأشياء وقواعد الأخلاق وأنكروا الآلهة ، وقالوا لا وجود لها إلا في الخيال ، وترتب على مذهب السوفياتيين نتائج سيئة في كل ناحية من نواحي الحياة . فاضطربت أفكار الناس ، وتشككوا في الدين ، وذهب كل فرد في تفسير الفضيلة والرذيلة مذهبًا يناسب هواه ، ويتفق ومصلحته الخاصة .

وهكذا صار الأمر فوضي ، وانقسم الناس في مذاهبهم وأراءهم أحزاباً ، وكل حزب بما لديهم فر حون .

ولاشك أن أمة تتفرق آراؤها على هذا النحو ، ولا تجتمع كلها على معنى الخير والشر ، بل يسير أفرادها تبعاً لأهوائهم ، وحسبما تعلمه

عليهم مصالحهم الفردية المضطربة ، لاشك أن أمة هذا شأنها لا بد أن تهوى إلى هوة سحيقة بعيدة القرار ، وهو ما أوشكت أن تصل إليه أمة اليونان على أيدي السوفسقاطيين .

لذا كان من الضروري لإصلاح هذه الأمة ، وإرجاعها إلى جادة الحق والخير ، أن تقوم جماعة منهم بمعارضة السوفسقاطيين ، وبيان مواطن الخطأ والفساد في مذاهبهم ، ولا يتأنى ذلك إلا بالبحث في الإنسان نفسه ، وحياته ، والغاية منها ، وقواه الظاهرة والباطنة التي يدرك بها الأشياء ، وفي الموجودات وحقائقها ، وطريق الوصول إليها .

وهكذا نرى البحث الفلسفى يتحول من الطبيعة إلى الإنسان ، فبعد أن كان موضوع الفلسفة يتناول **الكون** الطبيعي المحسوس لمعرفة أصله ، أصبح الإنسان يتوجه في بحوثه نحو الإنسان وبيان قواه التي يتمكن بها من تمييز الحق من الباطل ، ومعرفة الخير من الشر ، وهكذا يتحول موضوع الفلسفة إلى الإنسان ، مما يسوغ لمؤرخى الفلسفة أن يطلقوا على هذا النوع من الفلسفة (الفلسفة الإنسانية) .

والذى نصب نفسه لمعارضة السوفسقاطيين وبيان ضلالتهم طائفية من أبناء اليونان الخالصين لوطنهم ، المستجibين لنداء ضيائهم ، وعلى رأسهم الفيلسوف اليوناني الدائع الصيت . . . (سocrates) .

سقراط

٤٦٩ - ٣٩٩ ق. م

ولد هذا الفيلسوف العظيم في أثينا سنة ٤٦٩ ق. م من أبوه يحترف صناعة التأليل ، وأم فايلة ماهرة في صناعتها ، وقد نشأ في أول أمره في حانوت أبيه يزاول معه صناعة نحت التأليل والاتجاه فيها ، ثم لم يلبث أن ترك هذه المهنة واشتغل بالفلسفة ، وعنى بها عناية فائقة حتى صار عليها الأوحد ، الذي تشرب إليه الأعناق ، وتنطلع إليه الأ بصار ، وكان الآثينيون يقبلون عليه ، رغم دمامته خلفته ، معجبين بمحبيه الرائع ، مأخذون بقوه عارضته ، وشدة مراميه في الجدل ، وكان هو يؤثر التحدث إلى الشباب ليصلح ما أفسده السوفسطائيون من أمرهم ويصرهم بالحق ، ليهيء لبلاد اليونان مستقبلا طيباً على أيديهم ، وكان يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً ، يرتفع الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة السماوية ، وكان وطنياً صادقاً ، وجندياً باسلاً ، خدم في الجيش ضمن المشاة ، واشترك في المعارك الحربية ، ويرهن فيها على رباطة جأشه ، وشجاعته وقوه احتماله وصبره على مساراته الحروب ، وكان له ضمير حي يستجيب لندائه ، فلا يداهن ولا يراني ،

وكان كالسيف البثار فيما يعلم أنه حق ، لا يتزحزح عنه قيد أنملة ، ولو كان في ذلك حتفه ، حتى أنه تجرب كأس السم راضياً مبتسمًا بعد أن حكم عليه بالإعدام ، في سبيل الدفاع عن عقيدته في عزم وقوة وإصرار ، ومات وهو في سن السبعين سنة ٣٩٩ق . م .

فلسفته

كانت الفلسفة قبل سocrates تبحث في العالم المادي لمعرفة أصل الكائنات الذي نشأت عنه ؛ ولكن سocrates غير مجرى البحث إلى الإنسان ، وما اشتمل عليه من القوى الظاهرة والباطنة التي تتصرف في شتى حياة وتسلكه به المسالك المختلفة .

وكان السوفساتيون قد ذهبوا في تعاليمهم إلى إنسكار حقائق الأشياء ، وادعوا أن الإنسان مقاييس كل شيء ، ودعوا الناس إلى تحصيل المنفعة الشخصية ، والاستمتاع بكل ما يعبد الشخص جيلاً في هذا الوجود .

فليما جاء سocrates وافقهم على أن الإنسان مقاييس كل شيء ، ولكنه ذهب بعد هذا إلى أن أول واجب على الإنسان أن يعرف نفسه ما دام هو مقاييس كل شيء ؛ لذلك فقد جعل قاعدة فلسفته الحكمة

القائلة : « اعرف نفسك بنفسك » ، ومن هنا كان البحث يدور حول النفس الإنسانية وقوامها ، ووصل سقراط إلى أن هناك فرقاً بين الإحساس والفكر ، فالإحساس بالأشياء أمر شخصي لا يتعدى الشخص إلى غيره ، أما الفكر أو المعنى الكلوي الذي يجمع الجوهر والصفات الذاتية ، دون الأعراض والمشخصات فامر عام يشترك فيه فهم الناس جميعاً ، وهذه المعانى الذهنية العامة هي حقائق الأشياء التي أنسكراها السوفسقراطيون ، وهي التي يعبر عنها بالحد ، ويتوصل إليه بالاستقراء .

وكان سقراط يتم بالمسائل العملية التي تهم الإنسان ، ولذا فقد انحصرت فلسفته في الأخلاق باعتبارها أمم ما يهم الإنسان ، وأنها أجدى أنواع المعرفة نفعاً ، وأعظمها فائدة ؛ وأخذ يجادل الناس في الخير والشر ، والعدل والظلم ، والشجاعة والجبن ، وحقوق الأفراد ، وحقوق الجماعات ، إلى غير ذلك مما يمس حياة الإنسان وسعادته ؛ ولذا يقول (شيشرون) : إنه أزيل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي أنه أزيل الفلسفة من البحث في الإلهيات التي كانت تخلق فيها إلى البحث في الإنسان الذي يعيش على وجه الأرض .

فسقراط جعل أساس فلسفته علاقات الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، وبحث في ذلك بحثاً عملياً ، فلا غرو بعد هذه

إذا عد : المؤسس لعلم الأخلاق .

وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان ؛ وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شمودة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف ، فهى نسيبه غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية ، أو بالمال ، أو البأس ، أو الداء ، أو الجدل أن يستخف بها أو ينسخها ، ويجرى مع الطبيعة .

فقال سocrates : بل إن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة ، وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسماً الآلة في قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهي ؛ وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لامحالة في الحياة المقبلة .

العلم هو الفضيلة :

والإنسان يريد الخير دائمًا ، ويهرب من الشر بالضرورة ، فلن تبين ماهيته ، وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتى ، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمدًا ؛

وعلى ذلك فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل .

وهذا القول من سocrates وان كان مبالغأً فيه لأننا نرى كثيراً من الناس يأمرون بالغير وينسون أنفسهم ، كما أن كثيراً منهم يرتكبون الشر وهم به عالمون إلا أنه يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وجبه للخير .

بحثه في ماوراء الطبيعة :

وقد بحث سocrates في ما وراء الطبيعة ، فذهب إلى القول بخلود النفس ، وأقام الأدلة على وجود إله ، وهو في نظره إله خير ، لا يدركه العقل ، ولا يحيط به الوصف ، ولا يصدر عنه إلا كل صلاح ، ولا يشبه الحوادث في قول أو فعل ، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل ؛ والواجب على الإنسان أن يطيع أوامرها مهمما كان في ذلك من مشقة .

منهجه في البحث :

أما منهجه في البحث فكان منهجاً جديداً لم يسبق إليه ، حيث جعله على مرحلتين : إحداهما مرحلة التهكم ، والثانية مرحلة التوليد ؛ ففي الأولى كان يتصنع الجهل ويسلم أقوال محدثيه ، ثم يلقي الآسئلة ، ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها ، ولكنهم لا يسلموها ؛ فيقعهم في

التناقض ، ويحملهم على الإقرار بالجهل ؛ وهذا هو ما يسمى بالتهكم السقراطى أى السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العارف ، وغرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائى الراهن ، وإعدادها لقبول الحق .

وبعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثه بالأمثلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً ، على الوصول إلى الحقيقة التي أفروا أنهم يجهلونها ، فيصلون إليها ، وهم لا يشعرون ، ويعسرون أنهم استكشفوها بأنفسهم — وهذا هو التوليد ، أى استخراج الحق من النفس ، وكان سقراط يقول في هذا المعنى : إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد الحق من نفوس الرجال .

أفلاطون

ولد أفلاطون في «أثينا» سنة ٤٢٧ ق. م من أسرة عريقة فائقة في المجد والنبل ، ذات شأن كبير في السياسة والملك والحكمة ، وقد انحدرت إليه منها ثروة ضخمة هيأت له من الفراغ ما يتطلبه الاشتغال بالفلسفة ، لذا فقد تثقف ثقافة واسعة ، وتربي تربية عالية تناصب بيته ومركزه أسرته في الحياة الاجتماعية .

وقد تعلم الرياضة والشعر ، ونظم كثيراً من القصائد في مبدأ حياته ، ولما بلغ سن العشرين اتصل بأستاذه سocrates ، وصار صديقه الجيم ، وتلبيذه الوفى ، وظل يلازمه في الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته ، وأخذ عنه كثيراً من أفكاره وتعاليمه ، وكان لهذه الأفكار الأثر الكبير في حياة أفلاطون وتفكيره وفلسفته . وبعد موته أستاذه قام بعدة رحلات إلى الشرق والغرب ، فذهب إلى (ميغارى) وأقام بها عند أحد زملائه المحبين لسocrates وهو «إفليدس» ، الذي كان قد أسس مدرسة فلسفية في هذه المدينة . وبعد زمن قليل سافر إلى مصر ، فدرس فيها الرياضة دراسة وافية على أشهر الرياضيين في ذلك الوقت ، وفي سنة ٣٧٠ ق. م سافر إلى إيطاليا ، وفيها عرف الفيٹاغوريين (٤ — في الفلسفة الإسلامية)

وأصل بهم ، ودرس مذهبهم دراسة ذاتية ، وأخذ عنهم كل ما كانوا
يذيعون من تعاليم .

وهكذا نرى أفلاطون قد جمع من ثقافات الشرق والغرب ما زود
به عقله ، ولقح به فكره ، ثم أخرجه للناس فلسفة متعددة الجوانب
شاملة لنواحي الفكر ، فيجاء فلسفته متعددة الموضوعات ، تناول فيها
بحث الطبيعة ، وماوراء الطبيعة ، والسياسة ، والأخلاق وغير ذلك ،
فامتلأت بذلك فلسفته عن فلسفات من سبقوه من مفكري اليونان
الذين كانوا لا يتناولون إلا موضوعاً واحداً هو الطبيعة أو الإنسان ،
وكانت فلسفاتهم لاتعدو أن تكون آراء متناشرة لم تنسج بحيث تشمل
الكون بأسره .

وفي أخريات أيامه أقام في «أئتنا» ، وأنشا بها مدرسة تطل على
حدائق (أكاديموس) ^(١) ، فسميت لذلك بالأكاديمية ، وكانت
أشبه بجامعة عليمة تدرس فيها جميع أنواع العلوم في عصره ،
ويقبل عليها الطلاب : رجالاً ونساء من كل صوب ، وظل قائماً
على أمرها ، يرعى طلابها ، ويدبر شؤونها . حتى مات سنة
٣٤٧ ق. م .

(١) أحد أبطال اليونان .

فلسفته

قلنا فيما سبق : إن فلسفة أفلاطون تناولت موضوعات عدّة حيث شملت الطبيعة وما وراء الطبيعة والفلسفة الإنسانية من معرفة وأخلاق، وأنه بذلك قد امتاز عن سبقة من فلاسفة اليونان ، الذين كان بعثهم محصوراً في ناحية واحدة من نواحي الفلسفة .

ولما كان البحث في فلسفة أفلاطون من جميع نواحيه يخرج بما عما التزمـاه من الاقتصار على بعض الجوانب المهمة من فلسفة اليونانيـن . لذا فإنـا سنقتصر في السـكلـام على رأـيـ أـفـلاـطـونـ فيـ المـعـرـفـةـ وـالـنظـريـةـ المـثـلـ (١) ،

نظريـةـ المـعـرـفـةـ عـنـدـهـ :

كان السوفـسطـائيـونـ يـرـوـنـ أنـ المـعـرـفـةـ مـقـصـورـةـ عـلـىـ الإـحـسـاسـ ، وـهـىـ لـذـلـكـ تـخـتـلـفـ بـاـخـتـلـافـ الـأـشـخـاصـ : فـاـيـراـهـ الشـخـصـ حـقـاـ فـهـوـ حـقـ عـنـدـهـ ، وـإـنـ رـآـهـ الآـخـرـ بـخـلـافـهـ ، لـآنـ الإـحـسـاسـ تـخـلـفـ بـاـخـتـلـافـ النـاسـ .

(١) راجـعـ فـلـسـفـةـ أـفـلاـطـونـ فـيـ الطـبـيـعـةـ وـالـنـفـسـ وـالـأـخـلـاقـ فـيـ كـتـابـاـ (ـفـيـ تـارـيخـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ) .

فليا جاء سقراط رد عليهم في قولهم هذا ، وأثبتت أن العلم إنما هو في المدركات العقلية ، وأن المعرفة تكون من حقائق كلية يستخلصها العقل (لا الحواس) من الجزئيات المتغيرة ، ولما كان العقل عنصر آخر مشتركاً لازم أن تكون الحقيقة عند شخص معين ، هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

ولما جاء أفلاطون تابع أستاذه سقراط في مواجهته للسوفسطائين ، والرد عليهم وهم رأيهم في المعرفة ، مبيناً أن المعرفة الحسية ماهي إلا مقدمة للمعرفة العقلية ، وأن المعرفة الحقة إنما تكون في المعرفة العقلية والمدركات الكلية .

وقد أقام أفلاطون كثيراً من الأدلة في وجه السوفسطائين والرد عليهم ؛ منها :

- ١ - أنه لو كانت المعرفة مقصورة على الإحساس كما يدعون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم يدرك ماهيات الأشياء .
- ٢ - لو كان الإحساس هو كل المعرفة لاستوى العالم والجاهل في العلم . مع أن الواقع غير ذلك ، فإن العالم وحده يتوقع المستقبل ، ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تدرك قوانين الأشياء ، وهذه القوة تضاهى الإحساسات ببعضها البعض ، وتتصدر عليها أحکاماً مقايضة لعمل الحسن بالمرة .

والمشاهدة وإدراك العلاقة بين الأشياء علان متباذان عن الإحساس ، وعن عمل الحس ، فليس العلم هو الإحساس ، ولذلك حكم النفس على الإحساس ؛ وبهذا الحكم يمتاز الإنسان عن الحيوان .

٣ - لا يصح أن تكون الحواس سبيلاً إلى العلم ، لأنها تحمل إلى الشخص إدراكات متناقضة ، فهذه الشجرة كبيرة إذا دنوت منها ، صغيرة إذا بعثت عنها ، وهذا الرجل طويل بالنسبة إلى الكرسي ، قصير بالنسبة إلى الشجرة مثلاً . . . وهكذا .

٤ - نظرية السوفسطائيين تؤدي إلى نتيجة باطلة ، وهي استحالة التعليم والتعلم - لأنه إذا كان الإحساس هو الوسيلة للمعرفة وإحساس الطفل مساوياً بالإحساس المعلم ، وإحساس التلميذ كإحساس الأستاذ ، خلا حاجة إذن إلى التعلم والتعليم .

٥ - وأيضاً نظرية السوفسطائيين في المعرفة تؤدي إلى أنه لا معنى للحوار والمناقشة ، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان أو يتناشأن يتضمن القول بأنهما يريدان الوصول إلى حقيقة ما ، وأن أحدهما مصيب في رأيه ، والأخر مخطئ فيه ، فإذا قلنا : إن كل إدراك حق خلا معنى إذن لهذا الحوار والنقاش .

٦ - لو كان الإحساس هو الوسيلة للمعرفة لاشترك الحيوان مع الإنسان في إدراك الحقيقة ، لأنهما يشتراكان في الجانب الحسي ،

ولوجب أن يكون الحيوان مقياس الحقيقة كالإنسان .

٧ - قول السوفطائين : إن الإحسان هو المصدر الوحيد للمعرفة باطل . لأن كل إدراك مهما كان يشتمل على عنصر خارج عن عمل الحس، فإذا فلت مثلًا : هذا المثلث متساوي الأضلاع فلاتظن أن هذا إدراك جاء عن طريق الحس وحده ، بل فيه جانب كبير من عمل العقل لأنه لابد لهذا الحكم من إدراك معنى المثلث ومعنى التساوى ، ومعنى ضلع المثلث ، وكلها عمليات عقلية قارنت فيها هذا الشيء المحسوس بغيره من المتشابهات .

وهكذا في كل إدراك حسي لابد فيه من عمل خارج عن الحس هو من عمل العقل .

نظريّة المثل الأفلاطونية

تَبْيَد :

ترتبط نظرية المثل الأفلاطونية بنظرية المعرفة السقراطية ارتباطاً وثيقاً ، إذ تعتبر الأخيرة أساساً للأولى ، لذا وجوب أن نبني هنا ياجاز نظرية المعرفة عند سocrates ، تلك النظرية التي أخذها عنه تلميذه أفلاطون ، وبنى عليها نظرية المثل :

ونظرية المعرفة عند سقراط تقوم على أساس الإدراك العقلي لاعل
الحس كما يقول السوفسقاطيون الذين يعتمدون على الحس في معارفهم،
ويقولون: إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، الأمر الذي أدى
إلى أن الحق نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، وليس عندهم شيء
هو حق يتتفق عليه الناس جميعاً ، أو بعبارة أخرى ليس عندهم شيء
هو حق في ذاته ، بل الحق ما يراه الشخص حقاً .

وتعدد الحق ضرورة لازمة لا يحيص عنها مادام عmad المعرفة هو
الحس والمحسوسات ، إذ أن الإحساس يختلف باختلاف الأشخاص
وكذلك المحسوسات هي بدورها متغيرة متحولة من حال إلى حال ،
ولاذن فلا بد أن تكون المعرفة هي الأخرى مختلفة باختلاف
الأشخاص ..

هكذا ذهب السوفسقاطيون في المعرفة ، وأصبح كل من الحق
والخير والفضيلة تابعاً لشعور الشخص ، وليس لها معانٍ ثابتة يتفق
الناس عليها ، ومن ثم فقدت الألفاظ قيمتها في الدلالة على معانٍها ،
وأخذ السوفسقاطيون يتلاعبون بالألفاظ بغية التغلب على الخصم وطلبها
للشهرة ، وبعد الصيت ، وكانت الغاية عندهم تبرير الوسيلة ، ولو كان
فيها ضياع الحق ، ووأد الفضيلة ، وهدم صروح الدين . والقانون
والعرف .

لذا نهض سقراط من عقاله ، وأخذ على عاتقه أن يرد الناس إلى الحق والفضيلة، وصوب سهام نقده إلى ماذهب إليه السوفسطائيون من أن المعرفة قائمة على الإحساس ، وقرر في صراحة ووضوح: أن المعرفة قائمة على العقل لا على الحس ، وأن لكل شيء ماهية، هي الحقيقة يكشفها العقل وراء هذه المحسوسات ، ويعبر عنها بالحد ، وأن العلم الصحيح هو ذلك الإدراك العقلي لحقيقة الشيء .

وكانت طريقة سقراط في هذا الإدراك هي الطريقة الاستقرائية، فكان يستعرض أفراد الشيء المراد معرفة حقيقته ، وينظر في صفاتـه فيجد من تلك الصفات ما هو جوهرى مشترك بين جميع الأفراد، ومنها ما هو عارض غير جوهرى ، فيستبعد الصفات العارضة ، ويستبقـ الصفات الجوهرية ، وبذا يصل إلى الحد الكلى الذى ينتظم جميع أفراد الشيء المطلوب تعريفـه .

وبهذا ترى أن سقراط هو أول من وضع اللبنة الأولى فى بناء علم المنطق ، وأنه وضع حداً لتلعبـ السوفسطائيـن بالألفاظ .

وهو بهذا التحديد لمعنى الأنفاظ قد أعاد للدين قدسيـته ، وللقوانين حرمتـها، وأصبح الحق والخير والفضيلة غير تابعة لإـلـاحـاسـ الشخص المتغير المتبدل ، بل هناك حق في ذاتـه ، وهناك خير في ذاتـه ، وفضـيلةـ في ذاتـها ، وعلى هذا الأساس المـبنـى على الإدراك

العقل الثابت رد سقراط الناس إلى حظيرة الفضيلة ؛ وأقام دعائمه علم الأخلاق .

نظريّة المثل :

انتهى سقراط إذن إلى القول بأن المعرفة الصحيحة هي تلك المدركات الكلية المعقولة ، أو بعبارة أخرى هي تلك الصور الكلية العقلية التي يصل إليها العقل بعد النظر في المحسوسات وتحليل صفاتها ، واستبعاد ما هو عرضي منها ، واستبقاء ما هو جوهرى مفترك .

ولما جاء أفلاطون وافق أستاذه سقراط فيما ذهب إليه ، إلا أن سقراط وقف عند هذا الحد بينما تابع أفلاطون السير إلى الآمام حتى انتهى به المسير إلى القول بنظرية المثل .

وبيان ذلك :

أن سقراط حين وصل إلى أن تلك الصور الكلية المطابقة للواقع التي يصل إليها الإنسان بعقله هي المعرفة الصحيحة ، وقف عند هذا الحد ، وقرر أن هذه الصور لا وجود لها إلا في العقل وحده ، ولم يعتبر لها وجوداً معيناً في الواقع الخارجي .

أما أفلاطون فلم يرض أن يقف عند هذا الحد الذي قرره أستاذه

سقراط ، بل فر أن تلك الصورة الكلية المعقولة لا تكون على صحيحة ،
ولامعرفة حقة إلا إذا كانت لها خصائص خارجية مستقلة عن الإنسان ،
لها وجود في الواقع ، مجرد عن المادة ، بحيث تكون تلك الصور الكلية
العقلية مرآة لها ومنطقة عليها .

فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات
في الواقع ، وإلا لكان وهمًا من الأوهام ، واحتراعاً من
احتراعات الخيال .

واستدل على ذلك بأن الفكرة الصحيحة هي ما كانت مطابقة
للواقع ؛ فإذا قلنا : إن الشمس طالعة مثلاً ، فإن هذا الحكم يكون صحيحاً
إذا كانت الشمس طالعة في الواقع ، أما إذا لم تكن الشمس طالعة فإن
هذا الحكم يكون باطلاً .

وما دام أفلاطون يعتقد أن الإدراك الكلي العقل هو الإدراك
الحق ، والعلم الصحيح ، فلابد أن يكون أيضاً مطابقاً لما في الواقع ،
وبعبارة أخرى لابد أن يكون لهذه الصور العقلية الكلية مسميات
حقيقية ، واقعية ، خارجية ، تطابقها تمام المطابقة ، وإلا لما كانت
على صحيحة .

مثال ذلك : أننا إذا نظرنا في أفراد الإنسان الممثلة في محمد وعلى
 وإبراهيم ، وجدنا كلام من هذه الأفراد يشترك في كونه جسماً ، وناماً ،

ومتحرك كا يرادته ، وهي ما يعبر عنه بقولنا : « حيوان » ، ووجودناها تشتراك أيضا في التفكير بالقوة المعتبر عنده « النطق » وبحوار هذه الصفات الجوهرية المشتركة بين جميع الأفراد ، نجد صفات أخرى عارضة كالنوم ، والمرض ، والمشى ، ففسيبعد الصفات العارضة ، ونستبق الصفات الجوهرية ، مرتبين إياها في جنس وفصل ، فيصبح التعريف حينئذ تعريفا بالحد التام ، حيث يكون تعريف الإنسان : « الحيوان الناطق » ، وكل من الحيوان والناطق مدرك كل عقل منزوع من أفراد الإنسان الحسية بعد تحريره من المادة ، فهو صورة عقلية كثيرة مجردة عن المادة .

وهذه الصورة الكلية التي هي التعريف هي العلم الصحيح ، وما دامت هي العلم الصحيح فلا بد أن تكون لها حقيقة خارجية مجردة عن المادة لها كيان خارجي مستقل بحيث تكون تلك الصورة مرآة لها ومنطبق عليها ، وإلا ل كانت عملا باطلأ ، وخيانا مخترعا

هذه الحقيقة الخارجية المجردة التي تتطبّق عليها الصورة العقلية الكلية هي ما يسميه أفلاطون : « مثال الإنسان » .

وبمثل هذا التقرير يمكننا أن نصل إلى مثال الحصان ، ومثال البغل ، ومثال الأسد ، ومثال الصقر ، ومثال الفسر ... فكل هؤلاء مثل ، هي حقائق مستقلة لها وجود في العالم الواقع ، ومجربة

عن المادة، وإن لكل شيء سواء كان حيواناً أم نباتاً أم جاداً، أم صفة من الصفات كالبياض والسوداد، أم معنى من المعانى كالجمال، والعدل، مثلاً. بل إن الأشياء الوضيعة كالصراصير، والشعر، والقاذورات، مثلاً أيضاً، أى لها حقائق خارجية مجردة عن المادة تتطيق عليها تلك الصور العقلية المكلية.

وأفلاطون يرى أن المثال قد صبغ على نمطه ما هو مثال له، فمثال الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة الكائنة في العالم المعقول ، قد نظر إليه الصانع وصنع على نمطه أشخاص الإنسان المحسومة . . إذن فوجرد المثال سابق على وجود أفراده التي هي بالنسبة إليه كالمثال بالنسبة إلى صاحبه .

والمثل من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفاً
حقيقة ، بخلاف الأفراد التي تصاغ على نصتها فإنها إذا وصفت
باليقين كان ذلك وصفاً مجازياً فحسب ، وعلى ذلك فالمثل هي
الموجودة على الحقيقة ؛ وأما المحسوسات فـا هي إلا أشباه
وظلال لتلك الموجودات الحقيقية ، أي أنها ظلال للمثل
وأشباه لها .

وإلى هنا نرى أفلاطون قد استمد فكرته في نظرية المثل من عناصر ثلاثة - كما قال أرسطو بحق - فهو قد أخذ من (بارمنيدس) إلا يلياً فكرة الوجود المطلق المجرد عن المادة ، وطبقها على المثل ؛

وأخذ من (هرقلطس) فكرة التغيير المستمر ، وطبقها على المحسوسات ، وأخيراً أخذ من (سقراط) نظرية المدركات العقلية .

الدرج الهرمي في نظرية المثل :

يرى أفلاطون أن لكل شيء مثلا - كما تقدم - . ويرى أن هذه المثل الكثيرة ليس منعزلة بعضها عن بعض ، بل إنها أعضاء في مجموع هو كل لها ، وهي في مجموعها تكون هر ما ، تبتدئ قاعدته بالأنواع القريبة من الأشخاص ، وتنتهي قمته بأعلى الأجناس .

وي بيان ذلك : أن أفراد الإنسان ، لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وأفراد الحewan لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وأفراد القمح لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وكذلك أفراد نبات الذرة فإذا نظرنا إلى مثال الإنسان ، ومثال الحewan ، ومثال أي نوع من أنواع الحيوان ، وجدناها كلها تشارك في الحيوانية (جسم نام حسان متتحرك بالإرادة) فيكون مثال الحيوان مثلاً مشتركاً بين مثال الإنسان ، ومثال الحewan ، وبقية مثل الحيوانات الأخرى ، وأعلى منها .

إذا نظرنا إلى مثال القمح ، ومثال الذرة ، وغيرهما من مثل النباتات الأخرى ، وجدنا هذه المثل تشارك فيها بينها في بعض

الصفات ، وينفرد كل مثال ببعض الصفات الخاصة به ؛ فإذا أخذنا هذا الأمر المشترك بين هذه المثل تكون لدينا مثال أعلى منها ، وهو مثال النباتات . . .

وهكذا سنظل ننظر في هذه المثل فنرى أن مثال العيوان ، ومثال النباتات يشتركان في مثال أعلى منها ، وهو الجسم النامي ، وإذا نظر إلى مثال الجسم النامي ، ومثال المعدن مثلاً فسنرى أنهما يشتركان فيما يبنهما في صفات يمكننا أن نجعلها مثلاً أعلى لها وهو مثال الجسم ، وهكذا نظل زق حتى نصل إلى مثال أعلى من تلك المثل جمعياً ، مثال واحد فقط ، هو مثال الوجود ، وهو ما يسمى : (مثال المثل) ، أو (المثال الأعلى) أو كما يسميه أفلاطون نفسه (مثال الخير) أو (مثال السكال) ، وبهذا المثال تنتهي قصة المرم الذي رأينا أن قاعدته تتبدىء بأقرب الأنواع ، وتنتهي بأعلى الأجناس .

ومثال الخير هو المثال الأعلى ، بل هو المثل الأعلى لبقية المثل وللعالم بأسره ، إما يسير كل ماعدها ينشد الخير ، ويرجو السكال ؛ ولكن هل مثال الخير هذا هو الله أو شيء آخر غيره ؟ .

وإيجابة الصريحة عن هذا التساؤل لم تسuffنا بها عبارات أفلاطون ، فهو طوراً يعبر عن **الألهة** بصيغة الجمجم ؛ وتارة عن الله بصيغة المفرد ، وهو ينتقل في تعبيراته بين التعديد والتوحيد ، مما

يجعل الباحث لا يقف له على رأى صريح ، ومع ذلك فهو يقول أحياناً
بوجود إله صانع أعلى يدير الكون بحكمته ، وهو لاتحيط
به العقول ، وهنا نسائله : ما علاقة هذا الإله الأعلى بمثال
المثل ؟ .

وهذا نجد أفلاطون يتعرّف في إجاباته ، فلا تتضح فكرته اتصالاً
تاماً ، لأنّه يستعمل في الجواب طريقة (ميثولوجية) (١) .

لذا زر الشراح يفرضون الفرض في فهم وجمة نظره ، ويرون
أنّ هذا الإله الخالق المدير للكون هو نفسه الإله الأعلى الذي هو
مثال الخير ، لأنّ هذا أقرب إلى التنزية ، وأناسب للعقل ، وأقرب
إلى الفهم فيما ورد من عبارات أفلاطون حين عرض لهذا الموضوع .

صفات المثل :

وهذه المثل صفات ، منها :

- ١ - أنها عناصر ؛ ومعنى ذلك أن وجودها من نفسها لم يتسبّب
عن شيء آخر ، وأنّها أساس الأشياء ، ولا شيء أساس لها ، وأنّها
لا تعتمد على غيرها ، وغيرها يعتمد عليها .

(١) نسبة إلى ميثولوجيا ، ومعناها : القصة أو الأسطورة .

٢ - أنها عامة لاختاصة ، فمثال الإنسان ، مثلاً ليس إنساناً خاصاً وإنما هو الحقيقة العامة لشكل إنسان ، وكل مثال وحدة لا يتعدد ، وإنما يتعدد أفراده .

٣ - هذه المثل ليست مادية ، وإنما هي مجردة عن المادة ، وجودها في نفسها مستقل عن كل عقل ، وما في العقل صورة لها .

٤ - وهي أزلية أبدية لأنقى ، وإنما يفني أفرادها ، وأنها لا ي滅دها زمان ولا مكان وإلا كانت شخصية .

٥ - والمثل معقوله ، بمعنى أن العقل في إمكانه أن يدركها بالبحث والاستنباط .

أرسطو طاليس

حياته :

وله أرسطو طاليس سنة ٣٨٥ ق . م في أسطاغيرا ، وهي مدينة أيونية قديمة على ساحل بحر إيجية في الشمال الشرقي من شبه جزيرة خاقانية في تراقيا على حدود مقدونيا ، وكان أبوه طبيباً خاصاً للملك آمنتاس الثاني ، ملك مقدونيا جد الإسكندر الأكبر ، ولما بلغت سنة الثامنة عشرة قدم «أثينا» ، والتحق بأكاديمية أفلاطون ، وظل بها مدة عشرين سنة ، ولم يفارقها حتى مات أستاذه أفلاطون ، وكان مدة إقامته بالأكاديمية مثال النشاط والجد والنبوغ ، فكان ممتازاً بين أفراده يشار إليه بالبنان .

وقد صار أرسطو فيها بعد أستاذًا للإسكندر المقدوني حيث دعاه «فيليپ» ، ملك مقدونيا ليعمد إليه بتنقيف ابنه البالغ من العمر ثلاثة عشرة سنة ، وكان أرسطو ذات مكانة عظيمة عند فيليپ ، وظل يعلم الإسكندر أربع سنوات متصلة ، حتى إذا ما بلغ الإسكندر سن السابعة عشرة شارك الجيش في حربه وذاق لذة النصر ، فتباعدت الصلة بينه وبين أستاذه .

(٥) — في الفلسفة الإسلامية

وقد أنشأ أرسطو بعد ذلك مدرسة في أثينا في مكان يسمى «لوقيون»، وسمى هو وأتباعه باللوقيونين، أخذوا من عادة أرسطو، فقد كان يعيش بين تلاميذه وهو يعلمهم، وظل أرسطو ثلاثة عشرة سنة، وهو يدير مدرسته ويحرر كتبه، وأهم مؤلفاته قد كتبها في هذا العهد.

ولما مات الإسكندر وقعت حكومة أثينا في أيدي أعداء المقدونيين الذين دبروا لأرسطو اتهاماً بأنه ملحد، وأغروا به الجواهير. خاف الأضطهاد، وأن يفعل به ما فعل بسقراط من قبل، ففر من أثينا إلى (خلسيس)، ولكن القدر لم يمهله طويلاً حيث مات سنة ٣٢٢ ق.م بسبب مرض في معدته و عمره ثلاثة وستون سنة، قضى معظمها في التأليف والتدريس

مؤلفاته :

وقد كتب أرسطو مؤلفات عدّة في المنطق، والطبيعة، وما وراء الطبيعة، وفي الأخلاق والسياسة، كما ألف في الخطابة والشعر؛ والناظر في مؤلفات أرسطو يجد أنها موسوعة علمية كبيرة انتظمت العلم القديم كلّه ما عدا الرياضة، ولأنّ بليت أجزاء من مؤلفاته بتقدم الزمن، فإنّ كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المبنية في كتبه

الجزئية لا زال خالدة ، لأن أهميتها التاريخية خسب ، بل ومن حيث قيمتها الذاية أيضاً .

فلسفته

ونحن لاننعرض هنا جميع نواحي الفلسفة التي تناولها أرسطو بالشرح والتفصيل ، بل سيكون موقفنا يازاء الحديث عن فلسفته عائلاً لما وقفتا من فلسفة أفلاطون ؛ أى أننا سنعرض بعض جوانب من فلسفة هذا الفيلسوف الكبير ، حيث أنها سبقت الكلام هنا على آراء أرسطوفى « ما بعد الطبيعة » ، وفي « الأخلاق » ، وذلك لأن هذين الموضوعين من فلسفة أرسطو قد تأثر بهما فلاسفة المسلمين تأثيراً كبيراً (١) .

فلسفته في ما وراء الطبيعة :

وتسمى أيضاً : (الفلسفة الأولى) أو (ما بعد الطبيعة) ،
وموضوع هذه الفلسفة هو الوجود الثابت الذي لا يتغير .

وإذا رجعنا إلى أفلاطون وجدناه قد حصر هذا الوجود في

(١) راجع بقية فلسفة أرسطوفى كتابنا : « في تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ابتداء من ص ١٤٣ طبعة ثانية .

(المثل) - كما تقدم - أما الموجودات الطبيعية فليست إلا ظلالاً لهذه المثل ، وأشباهها تقابلها ،

أما أرسطو فقد ابتدأ بحثه في ماوراء الطبيعة يانكاره لنظرية المثل الأفلاطونية ويبيان ما فيها من أخطاء ، وقد أسهب في ذكر الحجج التي يثبت بها اضطرابها وتناقضها^(١) .

وأرسطو بذلك القول يعارض أستاذة أفلاطون في النقطة الأساسية من فلسفته ، فبينما يقرر أفلاطون أن الموجودات الحقيقة هي المثل ، وأن الموجودات المحسوسة ليست إلا أشباهًا وخيالات صيغت على نمط مثلم ، وليس لها وجود حقيق ، إذا بأرسطو يذهب إلى أن هذه السكليات (المثل) ليس لها وجود حقيق ، وإن هي إلا مفاهيم ينزعها العقل من الموجودات الحقيقة ، وهي المحسوسات ، وليس للسكليات إلا الوجود العقلي خسب .

كما يذهب إلى أن الموجودات المحسوسة موجودات حقيقة بمحهرها ومامتها ، وأنها نقطة البداية في الفلسفة ، وعليها مدار التجربة ، تدرك بالمشاهدة لا بالتفكير .

وما دام أرسطو - كما رأيت - يعارض أفلاطون في النقطة الأساسية من مذهبه ، فهو من غير شك يعارضه في نقط أخرى متربعة

(١) راجع هذه الحجج في كتابنا المذكور ص ١٥٣ - ١٥٢ من الطبعة الثانية.

عليها ، ويضع لنفسه فلسفة جديدة ، تختلف في روحها واتجاهها عن فلسفة أفلاطون .

الميولى والصورة :

انتهى أرسطو إلى تفنيد نظرية المثل ، التي تقول بوجود المعانى الكلية وجوداً مستقلاً ، وتدعى أن وجودها هو الوجود الحقيق وأن الموجودات المحسوسة ليست إلا أشباحاً وظلالاً لها ، وحيث وصل أرسطو إلى هذه النقطة ذهب إلى أن وجود الأجرام الطبيعية حقيق ، وأخذ يفسر الأجرام الطبيعية فقال : إنها مركبة من مبدأين : ميولي ، وصورة .

فالميولي (كلمة معربة عن اليونانية) مادة أولى غير معينة أصلاً ، وبها تشتراك الأجرام في كونها أجساماً .

والصورة : هي المبدأ الذي يعين الميولي ، ويعطيها ماهية خاصة ، ويجعلها شيئاً واحداً ، وهي ما تتعقله في الأجرام .

وللتقرير معنى الميولي والصورة نقول : إن الميولي بمنابع الرخام أو الخشب قبل أن يصنع منها شيء ، وأن الصورة بمنابع الشكل الخاص الذي يعطي للرخام أو الخشب فيصيران تمثالاً (أبولون) أو (منيرفا) أو آلة من الآلات .

وليس الصورة عند أرسطو هي شكل الشيء فحسب ، وإنما هي جميع صفات الشيء من لون وخفة وثقل ، وجال ، ولعان ، وانطفاء وحلاؤه ، أو مرارة ، وغيرها ، وهي كذلك علاقة أجزاء الشيء بعضه ببعض ، وعلاقة كل جزء بالآخر .

أما الميولي فهو الموضوع الذي تقوم به هذه الصفات ونحوها . وإن الميولي لا صورة لها ولا مظاهر ، ومن ثم فهو في ذاتها لا تحد ولا توصف ، وإنما يمكن حدها ووصفه . فإذا خلعت عليهما الصورة .

وميولي لا يختلف بعض أجزائهما عن بعض ، بل هي متشابهة تماما ، وإنما تختلف المواد التي تكون عن الميولي باختلاف الصفات ، فيليس الخلاف بين مادة المعدن ومادة الحجر مثلا راجعا إلى اختلاف الميولي في كل منها ، بل إلى اختلاف الصورة (الصفات) فيها فحسب .

فالميولي بحسب ذاتها يمكن أن تكون أي شيء ، ومستعدة لأن تتصور بأية صورة ، وهذا الاستعداد الكامن في الميولي لأن تكون أي شيء يسميه أرسطو : الشيء بالقوة . أما تصورها بأية صورة خاصة فيسميه : الشيء بالفعل . فإذا تحول ما بالميولي من القوة إلى الشيء بالفعل سمي ذلك وجودا أو خلقا ؛ وحركات الميولي وتغيره

خطوات للتحول من القوة إلى الفعل .

العلل الأربع :

يرى أرسطو أن العلل التي لابد من توفرها لإيجاد كل كائن في العالم أربع . وهي العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الحركية أو الفاعلة ، والعلة الغائية .

فالم تتوفر هذه العلل الأربع كلها لا يمكن أن يوجد الكائن .

١ - فالعلة المادية للشيء : هي المادة التي يتكون منها الشيء كالحجر للبيت .

٢ - والعلة الصورية : هي ما به الشيء وهو ، وهو في مثناه ما به البيت ينشأ .

٣ - والعلة الحركية أو الفاعلة : هي القوة التي تعمل على تغيير الشيء واتخاذه شكلًا جديداً ، وهي في مثناه صانع البيت (البناء) ، فهو علة تغيير الحجر من حال إلى حال .

٤ - وأما العلة الغائية : فهي الغاية أو المقصد الذي تتجه الحركة لتحقيقه ، وهو في مثناه المنزل الذي يمكن الانتفاع به لأنه غرض البناء ومقصده . والعلتان الأوليان تسميان : على الماهية ، والعلتان الآخيرتان تسميان : على الوجود .

إنما انحصرت العلل في أربع ، لأن السكأن لا يخرج عن كونه مادة وصورة وها العلتان الأولىان، وأما العلة الفاعلية وهي العلة المحركة فلا بد منها ، لأن التصور الجديد الذي يأخذه السكأن هو نتيجة تغير ، والتغيير لا يحدث من نفسه ، يستوى في ذلك الكائنات التي ينتجهما الإنسان أو تنتجهما الطبيعة ، فكما أن الحشب لا يصير مكتباً ، والبرونز لا يصير ثنالاً من نفسهما ، فكذلك الهواء لا يتحول إلى نار ، والنار لا تحول إلى هواء من تلقاء نفسها كما ذلك ، وقد اقتضى الأمر علة فاعلة ، وهي التي تحول المادة إلى صورتها الجديدة ، وتخرج الشيء من القوة إلى الفعل .

وهذا التحويل لا يقع من جانب القوة الفاعلة عيناً ولا هوساً، بل لغاية مقصودة معينة ، وتبعداً لنهاية حدود ، فتحن نرى السكون كتسير على نظام حكم ، وزرى تعاقب الفصول الأربع بطريقة منتظمة دقيقة ، وزرى الإنسان لا ينسى إلا إنساناً مثله ، وزرى شجرة الورد لا تشرب برتقاً .

كل ذلك يدل على أن الطبيعة لا تسير بغير قصد ، بل لغاية معينة ، وأنها حية في السماوات والأرض ، حكيمه في الإنسان والحيوان والنبات والعناصر ، وهي إن ظهرت حيناً جسماء عمياء ، لأن درك ولا تعلن عن مرآيمها وأعراضها، فهي في الحقيقة كلها حياة وحركة ونور وإدراك

ونظام ، وهى تطبق الوسيلة على الغاية تطبيقا حكيمها ، وكل ما يجرى من أفعالها لابد أن يكون ذا مغزى ظاهر أو خفي ، ومرى واضح أو من وراء حجاب . وعلى الجملة لا يمكن أن يصدر عنها فعل عابث أو مظاهر بلا نتيجة .

وبهذا ترى أرسطو قد دخالف بعض الفلاسفة الذين سبقوه وجحدوا هذه الغاية ، ونسبوا أفعال الطبيعة إما إلى ضرورة آلية ، وإما إلى مصادفة هو جاء . وترى أيضا أن أرسطو كان يوماً من بالغاية في كل أفعال الطبيعة من غير استثناء ، وهذه الغاية عنده هي العلة الغائية ، وبها تم انحصر العلل في الأربع المذكورة .

الإله عند أرسطو :

نظر أرسطو في الكون فرأى أنه في تغير مستمر ، وحركة دائبة ، وهذه الحركة لا يمكن أن تكون من ذات المتحرك ، بل هي من محرك خارج عنه ، وهذا المحرك الخارج إن كان بدوره متحرك فلا بد أن يكون له محرك آخر ... وهكذا . حتى نصل في النهاية إلى محرك ثابت يمد بالحركة كل ماعداه وهو منه عنه ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات ، وهى العلة التي تؤثر ولا تتأثر ، وتتخضع للحركات ل nämوسها ، ولا تخضع هي للحركات .

وإذن فلماً كون إله واحد ، منزه عن الزمان ، والمكان ، والتغيير ،
والنقص ، والتأثر بغيره .

وعنه أن هذا الإله فعل مخصوص (صورة مخصوصة) ، لا يجوز أن يداخله
شيء من القوة ، إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من
القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفاداً من غيره .

وهو كذلك واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم ،
وتتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان
المحرك واحداً .

وهو بسيط لا كثرة فيه بوجه من الوجه ، وإلا لكان ممكناً
الوجود جائز الانحلال؛ إذ كل مركب صار إلى الانحلال متوقف على
وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يمكن الواحد إلا بسيطاً .

والإله أزل ، لأنه المحرك الأول للأشياء ، ولما كانت الحركة
أزلية كان المحرك الأول أزلياً كذلك ، وأرسطو يقول إن السيارات
حركات ، ويصل في حسابها على مذهبه إلى ٥٥ أو ٦٧ فيضع مثل هذا
العدد من الحركتين الأولتين ، ويصفهم بأنهم آلة السكواكب ، وأنهم
محركون أوائل أزليون ، ولكنه يضع على رأسهم المحرك الأول الذي
هو مبدأ حركة سائر الأشياء .

غير أن أرسطو يرى أن المحرك الأول للعالم يجب أن يفهم على

أنه الصلة الغائية ، بمعنى أنه لا يحرك الشيء بدفعه من خلفه دفعاً ميكانيكياً ، لأن هذا التحريك يقتضي المماسة ، وهي من شأن الأجسام .

بل إن الشيء يشترق إليه فينجذب نحوه ويتحرك إليه ، وفي هذا يقول أرسطو : « إن السموات تشتهي أن تحيط حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحريك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية » .^(١)

ولكن من يتأمل هذا القول يراه أقرب إلى الشعر والخيال منه إلى التعليل الصحيح .

ومن صفات الإله عند أرسطو أنه : (عقل ، وعاقل ، ومعقول) ، أما أنه عقل فإذا نه صورة محسنة ، وليس فيه شيء من المادة وعلاقتها ، وأما أنه عاقل - فإذا ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء حتى يكون الجزء العاقل غير الجزء المعقول ، وإذن فالذات التي هي عقل ، هي بنفسها العاقل ؛ وأما أنه هو المعقول ، فإذا لا يعقل إلا ذاته ، لأن ذاته أكمل الموجودات ، أما ماسوى ذاته فهو بالنسبة إليها ناقص ، فإذا عقل غيره

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٣٦ طبعة سنة ١٩٣٦ م ..

فقد عقل ما هو أدنى من ذاته ، وانحاطت قيمة فعله ، فلذا كانت ذاته هي وحدتها المعقولة .

ولتكن هذا الرأى الذى نادى به أرسطو ، وهو أن الإله لا يعقل إلا ذاته، يستتبع أن الله لا يعلم العالم (بحججه أن العالم شيء دافع بالنسبة إلى الله وأن من الأشياء ماعدم (رؤيته خير من رؤيته) ، كما يستتبع أن الأشياء توجد وتعدم دون أن يريد الله لها ذلك أو يعلم من أمرها شيئاً !

وأرسطو بهذا الرأى يتصور الإله منطويًا على نفسه ، ومقصوراً على برجه العاجي ، غير عالم بشيء من السكون ، ولا يريدأ لما يجري فيه من أحداث ، فهو بهذا ينفي التدبير الإلهي للعالم عن الله .

نظرة في ذكرة الإله عند أرسطو :

ما تقدم ترى أن أرسطو كان يحمل الإله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه سلك إلى هذه الغاية سبيلاً سينية ملتوية ، فجعل من الإله محركاً جاهلاً وقائداً أعمى ، وعلة أولى غير منشطة ، فلم يكن بذلك متفقاً مع المنطق القويم الذى وضع أنسه ، فإن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً يرينا أن العالم المركب من قوة و فعل مفتقر ليس فقط إلى

حرك ، بل أيضا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير ، وتنسر به
الغائية في الطبيعة .

ولهذا كان هدفا للهجوم (١) من تلاميذه ، ومن جاء بعدم من
المفكرين والعلماء .

(١) لما رأى تلميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع
قواعد الجوهرية لم يستحي من أن يخرج على أبسط النظريات البدئية ،
وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية . قلوا بعد كلام طوبيل : « ثم
جعلت هذا الحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في
الأمور الدنيوية من الجزئيات الدقيقة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف
يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير
هذا العالم من متاجز في نفسه ، ومقصور على علم ذاته لا يتتجاوزها ؟ ومن
أين وجود العالم في بده نشأته ؟ ومن أين يقاومه إذا لم يكن للمبدأ الأول
حظ في تدبير أمور العالم ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم
قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بال الأخرى ، وقد انتقدت أفلاطون
حيث جعل عالمين : عالم الحسن ، وعالم المعان واليقين ، ثم ، عجز عن بيان
الاتصال بينهما ، وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له ،
فعجزت عن بيان العالم وما هي الإله بما يزيل الشك ويذرأ الشبهة حتى بقيا
متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققتا ولو سيرنا معناك وجدنا
أنه لا حاجة للإله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله أه .

(من كتاب الجزء الثاني من الفلسفة الإغريقية : الدكتور محمد غلاب .
من ص ٨٩ إلى ٩٠ تقلاب عن كتاب ساق لنا) .

مقارنة بين فكرى أفلاطون وأرسطو فى الإله :

ينتفق أرسطو من أستاذة أفلاطون فى القول بأن الكون ليس وليد المصادفة الموجاء ، وإنما هو فعل قوة حكمة مدبرة يجب أن تتصف بكل كمال ، وأن تنزعه عن كل نقص ، وأنه عقل محسن ، بسيط لا يترك فيه ، ثابت لا يتغير ، أزلى غير حادث - هذه القوة هي : « الله » .

انفق الفيلسوفان على ذلك ، وعلى أن الجمال والإتقان والنظام ، البدائية فيما بين الأشياء وفيما بين أجزاء كل منها براهن قاطعة على وجود العلة العاقلة « الله » .

غير أنما اختلفا في وسائل تحقيق ما يجب للإله من كمال .

فيهنا يذهب أفلاطون إلى أن السكال الأعلى لا يتحقق لهذه القوة إلا إذا كانت هي الفاعلة لـ كل شيء ، العالمة بكل شيء ، الساهرة على كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون ، فـ الله معنى بالعالم ، وعناته تشمل الكليات والجزئيات على حد سواء ، وإن تلك العناية هي أساس النظام الحكيم في الأشياء .

يـهـنـا يـقـرـرـ أـفـلـاطـونـ هـذـاـ المـذـهـبـ إـذـاـ بـأـرـسـطـوـ يـذـهـبـ - كـمـاـ بـيـنـاـ -
إـلـىـ أـنـ السـكـالـ لـاـ يـتـحـقـقـ هـذـهـ القـوـةـ إـلـاـ بـعـدـ اـتـصـالـهـاـ بـهـذـاـ العـالـمـ ،ـ لـاـ مـنـ

جمة العلم ، ولا من جمة الخلق ، بل إن العالم هو الذى يتحرك نحوها من تلقاء نفسه بداع الشوق الطبيعي الموجود في الكائنات صغيرها وكبیرها ، وأن هذه الحركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائماً إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، وابس للعلم والإرادة الإلهيين فيها أى تدبير .

ففكرة أسطو في تزويه الإله كانت جليلة المبدأ نيلة الغاية ،
لكنها رديئة الوسائل ، سيئة النتيجة .
لذا كانت هدفاً للطعن ، ولم تصمد أمام النقد .

الأخلاق عند أسطو :

يرى أسطو أن الغاية القصوى التي يجب أن تتجه إليها أفعال الناس جميعاً إنما هي السعادة التي هي الهدف الأسمى للحياة .

وهو يرى أن هذه السعادة ليست في حياة اللذة ، لأنها غاية العبيد والبهائم والأجلاف والعوام ، كما أنها ليست في الشرف أو تكريم الناس ، لأن ذلك متعلق بالناس أكثر منه بنا لأنهم يمنعونه أو يمنعونه كما يشاهدون ، فيكون شرفاً كاذباً فليس خيراً ولا ينبغي أن يكون غاية ، إذ الخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنع ولا يمنع .

وإنما السعادة في الحكمة التي هي عمل العقل ، ذلك لأن الإنسان

يُمتاز عن الحيوان بالعقل ، فيجب أن تكون سعادته من جنس ما يمتاز به ، وهو العقل ، وعلى ذلك تكون سعادة الإنسان في حياة التفكير والفلسفة .

ولكن أرسطو يعلم أن الإنسان ينطوي على ما في الحيوان من الحس والتغذية اللذين يستتبعان اللذة والشهوة ، ولذا نراه لا يهمل هذا العنصر في تقريره للسعادة ، بل جعله عنصراً من عناصرها فقرر أن السعادة تكون من عناصر العقل والشهوة ، بشرط أن تكون الشهوة خاصة لحكم العقل ، وعلى ذلك تكون الشهوة بالنسبة للعقل بمنزلة الميولى من الصورة ، والسعادة تكون منها جديعاً .

ويرى أرسطو أن للظروف الخارجية تأثيراً كبيراً في السعادة ، فالصحة ، والغنى ، والصدقة ليست هي السعادة . ولكنها وسائل لها ، والمرض والفقر ، وسوء الحظ أمور معوقة عنها .

وعلى ذلك إذا اتبع الإنسان الحكمة ، فحكم عقله في جميع أفعاله ، وروض نفسه على أن يسير على هديه ، فقد سلك سبيلاً الفضيلة ، وإذا لم يسر في طريق الحكمة ، وأهمل إرشاد عقله ، وسار على حسب هواء وشهواته فقد تردى في هاوية الرذيلة .

والفضيلة إنما تكتسب بالمران والتعود ، إذ العادة – كما يقول أرسطو – طبيعة ثانية . فتى تعود الإنسان أن يسير في عمله على حسب

إرشاد العقل صار العمل الحكيم ملحة راسخة عنده ، وبذلك يسكون المرء فاضلا .

لابد من الفضيلة إذن في تكوين السعادة ، وذلك بأن يحيا الإنسان ويعمل على حسب ماتوحي به الفضيلة الس الكاملة - تلك الفضيلة التي لاتتحقق إلا إذا سار المرء في أعماله طبقاً لإرشاد عقله ووفقاً للحكمة .

وفوق هذا كله لا يكون المرء سعيداً إلا إذا أظلت السعادة حياته كلها أو معظمها (١) .

أقسام الفضائل عند أرسطو :

يقسم أرسطو النفس إلى قسمين : ناطقة ، وغير ناطقة ؛ وكل منها فضائل ، ففضائل النفس الناطقة تسمى : (الفضائل العقلية) كالحكمة والذكاء ، وأسماءها فضيلة التفسير التي هي من خصائص الفلاسفة والألمة .

وفضائل النفس غير الناطقة تسمى : (الفضائل الخلقية) كالكرم والشجاعة والعفة - والأولى ثمرة التجارب ، ووليدة الزمن ، وتنمو

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو ج ٢ ص ٧٤ - ٧٥ .
٦ - في الفلسفة الإسلامية)

بالتعليم؛ والثانية نتيجة العادة، وفي استطاعة كل إنسان تحصيلها واكتسابها من طريق العادة (١) .

نظريّة الأوساط :

تلخص هذه النظرية في أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين، ولذا عرف أرسطو الفضيلة بأنها : ملحة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتغريب كلاماً رذيلة،

ويعني أرسطو (بالمملكة) : أنها حال راسخة في النفس مكتسبة بالمران والتكرار حتى أصبحت طبيعة ثانية، وعلى ذلك فن سخاً مرة لا يسمى سخيناً، بل يكون كذلك إذا سخاناً، ومن غير عناء، وهذا يقال في جميع الفضائل.

أما إذا كان الفعل الفاصل مفرداً، أو متكرراً في فترات بعيدة

(١) يلاحظ أن أرسطو يسرد الفضائل الخلقية ويصنفها تصنيفاً فاما على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أستاذه أفلاطون من قبل حيث قسم النفس إلى ثلاثة قوى هي : القوة العاقلة، والقوة الفضائية، والقوة الشهوية . ثم جعل الفضائل ثلاثة وهي : فضيلة الحكمة وتنشأ عن اعتدال القوة العاقلة، وفضيلة الشجاعة وتنشأ عن اعتدال القوة الفضائية، وفضيلة العفة وتنشأ عن اعتدال القوة الشهوية

فإنه لا يكون بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة إلا شبه ظاهري لأنه غير قادر عن حال راسخة في النفس ، فلا يمكنه فضيلة .

وأرسطو حين يذكر أن الفضيلة ملكة اختيار الحد الوسط العدل لا يزيد من الوسط الوسط الرياضي الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل يزيد وسطا إضافيا يتغير بتغيير الظروف والأشخاص ، فالشجاعة وسط عدل بين إفراط هو التهور ، وتغريطة هو الجبن ، والساخاء وسط عدل بين إفراط هو الإسراف ، وتغريطة هو البخل ، والعفة وسط عدل بين إفراط هو الشره وغريطة هو الجمود .

ويدل على أن الوسط اعتباري لاحساني أن كلا من الشجاعة والساخاء والعفة مثلا يتفاوت الحد الوسط فيها بتفاوت الأفراد وظروفهم ، فإذا سخا الفقير بدرهم وعد ذلك جودا بالنسبة إليه ، فإنه لا يمكن كذلك بالنسبة لغنى كثير المال ، بل يعد ذلك منه بخلًا ونقاصا ، فالوسط اعتباري لاحساني .

و بما يزيد أيضًا أنه اعتباري أن الوسط الفاضل أميل إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر ، فالشجاعة أميل إلى التهور منها إلى الجبن ، والساخاء أميل إلى التبذير منه إلى البخل ، والعفة أميل إلى الجمود

منها إلى الشر وهم جرا .

ولكن أرسطو حين يقرر أن الفضيلة من حيث (ماهيتها) ووسط بين طرفيين مترادفين ، يقرر أيضا أنها من حيث الخير أفضى ، وقة علينا ، إذ أن الوسط هو ما تقضي به الحكمة بعد تقدير جميع الظروف

إنه ما يجب فعله (هنا والآن) ، فهو خير بالإطلاق ، نابع لنية الفاعل .

الفلسفة بعد عصر أرسطو

تدهورت الفلسفة في بلاد اليونان بعد عصر أرسطو ، ورجعت إلى الوراء حيث أهملت دراسة الطبيعة ، وماوراء الطبيعة ، والمنطق؛ وانحصرت الدراسات الفلسفية في الأخلاق وما يتصل بها ، والسبب في ذلك أن بلاد اليونان في ذلك العصر قد فقدت استقلالها وسلبت منها حريتها وسيادتها ، وخضعت لسلطان المقدونيين فتأثرت بذلك العلوم والفنون والفلسفة ، وأصبحت بالهرم ، وأصبحت الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته ، أي أنها انحصرت في دائرة الأخلاق وحدها ، وإن تجاوزتها فإنما تجاوزها خدمة الأخلاق لغير ، ومن أهم المدارس التي ظهرت في هذا العصر مدوستا : الأبيقوريين ، والرواقيين .

المدرسة الأبيقورية

تُنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها «أبيكور»^(١) ، وكان مؤلفا

(١) عاش بين سنتي ٣٤١ - ٢٧٠ ق ، م ، ولد في ساموس وطوف في كثير من البلدان ، واتهى به المطاف في آثينا وأنشأ في دارها مدرسة حديقة يجتمع فيها تلاميذه ، لهذا سموا «بفلسفة الحديقة» .

مفرطاً في التأليف ، إذ أخرج للناس نحواً من ثلاثة ملوك ، فقد كتب في الطبيعة ، ووضع ملخصاً في الفلسفة مؤلفاً من مائة وإحدى وعشرين قضية ، كما ألف كتاب (القانون) في المنطق ؛ غير أن الغاية من هذه المؤلفات كلها إنما كانت تتجه إلى خدمة علم الأخلاق الذي كان أهم شيء في فلسفة هذه المدرسة ، وقد ألف في الأخلاق عدة كتب ، من أشهرها كتاب (في الخير الأسمى) ، و (ما يجب أن نتجنبه) ، و (في أنواع الحياة) ، وقد ضاعت معظم كتبه ، ولم يبق منها إلا النذر اليسير .

الأخلاق عند أبيقرور

السعادة والفضيلة :

يقرر أبيقرور أن الغاية من الحياة إنما هي السعادة ، وأن السعادة في اللذة الجسمية ، وذلك أن أبيقرور كان مادياً عريقاً في المادة ، والمادي لا يهم إلا بما يحصل له السرور والمتنة ، وذلك إنما يتحقق باللذة .

غير أن أبيقرور يعالج فكرة اللذة بصدق ومهارة حتى يجعلها نوعاً من السعادة الروحية ، ويستبعض الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل

ما يجعل لذهبه مكانا خاصا بين المذاهب الأخلاقية .

وأيقول حين يجعل الغاية من الحياة هي اللذة يشترط أن تكون اللذة لذة حقا ، ومعنى هذا أنها لا تجر وراءها ألمًا ، وإلا بطل أن تكون لذة خالصة .

فيجب إذن اجتناب اللذة التي تسبب الألم .

وكذا يقتضي طلب اللذة تحمل بعض الألم ، فيجب قبول الألم الذي يسبب لذة أعظم .

إذا نحن حققنا هذين المبدأين حققنا لأنفسنا لذة مستمرة طول الحياة ، وعلى ذلك يجب رفض اللذة التي لا تكون عواقبها خيراً ، فالشهره مثلا يورث المرض ، فيجب تتعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذة التي تجر وراءها ألمًا ، واعتبارها وسيلة سعيدة للسعادة ؛ وللألم عواقب ، وقد لا تكون جميعها شرا ، فيجب تعديل الألم باللذة ، وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم .

ومن تقرر أن اللذة غاية لرم أن تكون الوسيلة إليها فضيلة ، فإن العقل والحكمة يقومان بتعديل الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المشودة ، وهي الحياة اللذيدة السعيدة .

اللذة التي هي الغاية عند أيقول ليست تلك الحركة العنيفة التي نضطر بها حينا ثم يكون بعدها ما يكون ، بل هي الاستمتاع بالمدحوه

والطمأنينة أطول وقت مسكن ، وبذلك نخرج من مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة .

وهو يرى أن اللذات العقلية لاتقل قيمة عن اللذة الجسمية ، بل ربما تفوقها ، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة ، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية ويأمل في لذة مستقبلة ، لذا وجب أن يتوجه جهودنا إلى توفير الطمأنينة للنفس حتى تتحقق اللذة العقلية .

وتتوفر هذه الطمأنينة بزوال أسباب اضطراب النفس ، كالجهل بالطبيعة ، وما يلزم عنه من خرافات ، والخوف من الآلة (١) ، ومن الموت .

فالحكيم لا يخشى الظواهر الجوية لأنها تسير على نظام ثابت ، ولا يخشى القدر ولا الآلة ، بل إنه لا يخشى الموت ؛ لأننا حين نوجد لا يوجد الموت ، وحين يوجد الموت تendum ، والعدم فناء تمام ، لأن حس معه بشيء من الآلام .

(١) كان أبيقور يقول : لامعنى للخوف من الآلة ، وهو مع ذلك لم ينكر وجودها ، بل قال بوجود آلة متعددة لها أشكال الإنسان ، لأن شكله أجمل الأشكال ، وهو يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية ، و أجسامهم يتكون من عنصر الضوء ، ويعيشون عيشة سعيدة ، وهم لا يتدخلون في شئون العالم .

فإذا انتقى الحوف من كل هذه الأمور ومن غيرها تتحقق
الطمأنينة للنفس ، وتتوفر أسباب السعادة .

وأنت ترى مما تقدم أنه ليس في مذهب أبيقور ما يحمل معنته
على عدم التغالي في اللذة ، ولهذا رأينا تلاميذه وأتباعه من بعده
يبالغون في تحصيل اللذة من غير حياء ولا قيد ، حتى أصبح اسم
(أبيقوري) عنواناً لمذهب اللذة والاستهثار .

المدرسة الرواقية

كانت هذا المدرسة معاصرة للمدرسة الأبيقورية ، وكانت مهمتها
تتحقق في معرفة الغاية التي يجب أن يصل إليها الإنسان فتحقق بها
سعادة في الحياة .

وقد أسس هذه المدرسة « زينون »^(١) في مدينة أثينا بأحد
الأروقة التي كانت معدة لمباريات الشعراء والأدباء وعرض التأثيل
الفخمة ، ولذا سمى وأصحابه بالرواقيين ؛ وقد ثبت زينون دعائم هذه
المدرسة ، وصيرها قادرة على الدفاع عن آرائها والنهوض بأعبائها
ومضطوياتها ، ومات بعد أن بلغت سنّه اثنين وسبعين عاماً .

(١) زينون هذا عاش بين سنتي ٣٣٦ - ٢٦٤ ق ، م ، وهو غير
زينون الإيليرياني .

وكان المدرسة الرواقية مدرسة إباء وشم وشجاعة ، ولذا فقد اعتنق آراءها كثير من فلاسفة اليونان والرومان ، واشتهر من أعلامها ثلاثة وصلت إلينا مؤلفاتهم كاملة ، وهم : (سينيكا) و (أبقياتوس) والأمبراطور (مرقس أورليوس) (١) .

وهؤلاء هم زعماء الرواقية الجديدة التي نشأت في أيام القياصرة ، والتي ظهرت بعد أربعة قرون تقريباً بعد تأسيس الرواقية الأولى على يد زينون .

وإذا كانت المدرسة الأبيقورية قد رفعت من شأن اللذة كأرأيت وجعلتها في قمة الأخلاق وقررت أنها الغاية العظمى من الحياة ، فإن الرواقيين قد عارضوا هذه المدرسة . حيث رفعوا من شأن العقل وإن كان ذلك على حساب الوجودان .

وقد شاعت الرواقية في الدولة الرومانية لأن لها صلة بسلوك المرء في حياته — والأمة الرومانية كانت أمة عملية فلذلك وجدت الرواقية سبيلاً إلى تلك الدولة ووجدت فيها من يعتقد مبادئها وينتصر لها .

(١) ظهر هؤلاء الثلاثة في صدر الدولة الرومانية . وعاش سينيكا فيما بين سنتي ٤٠ م و ٦٥ م . وعاش أبقياتوس من سنة ٥٠ إلى سنة ١٣٠ م . وعاش الأمبراطور أورليوس من سنة ١٢١ إلى سنة ١٨٠ م .

وهذه المدرسة قد تناولت عدة جوانب من الفلسفة ، فبحثت في المنطق وفي الطبيعة ، وفي الإلهيات وفي الأخلاق ، ولكن أم شيء في نظر الرواقين هو الجانب الأخلاقى الذى هو السبيل إلى الغاية التي يرجوها المرء في هذه الحياة .

الأخلاق عند الرواقين

تقوم تعاليم الرواقين في الأخلاق على مبدأين : أولهما أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت لااستثناء فيه ، والثانى هو المبدأ القائل : «عش على وفق الطبيعة » .

فالذللك قال الرواقيون : يجب على الإنسان أن يعمل على وفق الطبيعة بمعناها العام ، بحيث يجعل نفسه جزءاً من الطبيعة العامة فيسير في ركابها ، ويرضى بما تجني به الأقدار ، كما يجب على الإنسان أيضاً أن يعمل على وفق الطبيعة بمعناها الخاص ، بحيث يكون عمله تابعاً لامم جزء في طبيعته وهو الجزء العاقل .

فتقى سار الإنسان في حياته العملية طبقاً لإرشاد العقل مع الخضوع لقوانين العالم ، كانت حياته أخلاقية ، وتحققت لديه السعادة .

الفضيلة :

وعلى هذا تكون الفضيلة هي المقدرة الأخلاقية الحاكمة في الميل والشهوات والانفعالات النفسية المضادة للعقل ، والموصلة إلى اتفاق الإرادة الإنسانية مع الانسجام الطبيعي العام ، فيحدث للأنسان من ذلك نوع الحياة السعيدة في حدود طبيعته كما يقول (زينون) ، أو في حدود طبيعة الوجود العام كما يرى غيره .

في الفضيلة يسعد الإنسان ، وهي وحدها كافية لإسعاده ، فهى بنفسها غرض ، وهي بنفسها محل سعي الإنسان ، لأنها بذاتها المشتبه وبالإله ، فهى سعادة الإنسان العظيم وغرضه الأسمى في الحياة (١) .

وهذه المدرسة قد قالت بفكرة الواجب على أنها الغاية من حياة الإنسان ، تلك الفكرة التي قد يضحي المرء في سبيلها بالمال والولد والنفس ، وهى التي جعلت للرواقين مكانا مرموقا بين الأخلاقيين في القديم والحديث ، وقد ظهرت هذه الفكرة فيما بعد في فلسفات : كانت ، وبتلر ، واسيدنوزا . حيث تناولوها بالبحث والتفصيل .

(١) راجع المدرسة الرواقية في كتابها في تاريخ الفلسفة اليونانية ، من ص ١٩٦ إلى ٢٠٤ من الطبعة الثانية ، وراجع أيضا كتاب الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان للدكتور محمد السيد نعيم من ص ٥٠ إلى ٥٨ .

مدرسة الأفلاطونية الحديثة

ظهرت هذه المدرسة في العصور الأولى لميلاد المسيح عليه السلام بمدينة الإسكندرية ، وسميت بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون . وتجدد لارائه ، وإن لم تحافظ عليها بل خلطتها بالإلحاد الشرقي .

وهي مدرسة وثنية ، تفلسفت باليونانية وعلى طريقة اليونان ، ويعتبر أهلوطن المصري هو المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة ، وقد ولد في ليقوبولي (أسيوط) سنة ٢٠٥ م ورحل إلى الإسكندرية حيث التقى بأستاذه «أمونيوس»، الملقب به ساكاس ، أى الحال (١) سنة ٢٢٣ م ، وقد رحل إلى سوريا والعراق ثم إلى روما حيث استقر بها وأسس مدرسته التي أقام بها حتى مات سنة ١٧٠ م ، وكان غزير العلم عظيم الخلق يجتمع في مجلسه العلماء والكبار ، وقد

(١) بعض مؤرخي الفلسفة ، يعتبر أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الحديثة ، وقد اشتغل حالاً قبل أن يشغلي بالفلسفة ، وبالغم من أنه ولد من أبوين مسيحيين إلا أنه اعتنق الديانة اليونانية الوثنية القديمة ، وقد حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون غير أنه لم يدون آرآمه ، ولم يؤلف أى كتاب - لهذا فقد اعتبرنا أهلوطنين المؤسس لهذه المدرسة .

تتلذله الإمبراطور والإمبراطورة ، ولم يعرف العرب عنه كثيراً ،
وكانوا يطلقون على مذهب الإسكندرانيين ، أما الشهريستاني
فيطلق عليه : «الشيخ اليوناني» .

وقد ألف كتباً كثيرة حيث كتب أربعاً وخمسين رسالة جمعها
تلبيذه (فورفوريوس) السورى ، وزعها على ستة أقسام في كل قسم
تسعة رسائل فسميت بالناسوعات ، وهى ترى إلى توضيح مسائل
فلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، مع الافتراض من أسطو
والفيشاغوريين والرواقيين .

فلسفته

يرى أهلوطين أن في الوجود أربعة أقانيم ، أى أربعة جواهر
أولية: الأول أو الواحد ، ثم ثلاثة صادرة عنه على النحو التالي ،
هي: العقل ، فالنفس ، فالمادة .

ففي فقه الوجود (الواحد) أو (الأول) وهو جوهر بسيط ليس
فيه تنوع ، وهو كامل ، والكامل جواد فياض ، وفيه يحدث عنه
 شيئاً ، فهو مبدأ الوجود ، والشيء المحدث عنه (عقل) شيء به ،
وهو بدوره يفيض ، فيحدث صورة منه هي (النفس الكلية) ،
وتفيض هذه النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ، وقوس

البشر ، ونفوس الأجسام .

وال المادة تأني في آخر مراتب الوجود ، وهي أصل الشر فيه .

و اتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقاечها و شرورها ، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه لتعود إلى الواحد الأول ، و وسائلها في الخلاص من الجسم و صعودها إلى الأول والاتحاد به هي الفلسفة . وهذا الاتحاد هو الغبطة العظمى ، وهو حال انجداب فقد فيه النفس كل شعور بذاتها و تستغرق في الواحد الأول .

وهذه الحال ممكنة في الحياة العاجلة ، ولكن لا يذوقها إلا القليل ، ولا يذوقها هذا القليل إلا نادراً .

ويقول أفلوطين عن نفسه : إنه جذب أربع مرات .

فألهه عنده ليس خالقا ، ولا صانعا ، ولكن الموجودات تصدر عنه أو تفيض منه دون أو يعلمها أو يعني بها . و العالم المادي صادر عن النفس الكلية ، وهي علة نظامه و حر كاته ، وغاية الإنسان الفناه في الله على ما يقرب من رأي المندو ، وهو في هذا يخالف أفلاطون الذي كان يرى أن الإنسان يدرك الله بالعقل ، ويفتبط بهذا الإدراك مع الاحتفاظ بشخصيته .

و تفلسف على طريقة أفلوطين تلميذه (فورفوريوس) السورى الذي قام بجمع تاسوعات أفلوطين ، كما قام بشرح عدة كتب فلسفية

لأفلاطون وأرسطو ، ووضع كتبًا ضد النصرانية .

وهذا المذهب كان في أول أمره يميل إلى البحث العقل المشوب بالإلحاد . ثم غرق في الإلحادات ونفذ منها إلى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخارق العادات والعنایة بالسحر والتصرف بالأسماء والطلاسم ، أي أنها جانبت العقل والمنطق .

وبذلك تكون الفلسفة اليونانية قد انتهت لأن الفلسفة إنما تعتمد على العقل والمنطق ، فإذا ذهبت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وراء الغيبوبة ، واللقانة ، والإلحاد ، فقد فقدت خاصيتها ، وهو اعتقادها على العقل ، وأصبحت في وضع هو أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة .

وفي سنة ٥٢٩ م أغلق الامبراطور جوستينيان مدارس الفلسفة في أثينا فنزع بعض رجالها إلى الشرق واتهت بذلك الفلسفة اليونانية في بلاد اليونان ، واتجهمت نحو الشرق والغرب فاصطنعتها عقول جديدة وكان لها أثر يذكر في فلسفة القرون الوسطى حيث ترجمت كتب أرسطو إلى السريانية والعربية .

ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي ذاعت دراسة كتب أرسطو عند الغربيين ، وكانت أساساً لنهاية فكرية تطورت إلى الفلسفة الحديثة فيما بعد .

الفلسفة الإسلامية

بعد هذا الاستعراض الموجز للفلسفة اليونانية وأطوارها، وأشهر مدارسها ومفكريها ننتقل إلى الكلام على الفلسفة الإسلامية . وقد يبدو لأول وهلة أن هذا العنوان متناقض ، إذا علمنا أن الفلسفة هي التفكير الحر المجرد ، غير المتأثر بعوامل الوراثة والبيئة والمدرسة ، بل تفكير يسمو فوق كل هذه الاعتبارات ، ويصعد إلى أعلى حيث لا ينجده متأثراً بالتواءزع الشخصية ، أو المعتقدات الفرعية ، وأنها تفكير محسن بالعقل الإنساني العام الذي تصلح قضاياه لكل زمان ومكان ، فإذا لم يكن كذلك فهو باطل لدى أية جماعة من الناس ، ولدى أي بلد في أي زمان ، وبهذا العقل العام المجرد يفكرون الفيلسوف ، فيكون تفكيره فلسفة ، وتكون هذه الفلسفة تتاجاً لهذا العقل العام .

ولكن الإسلام عقيدة يعتقد بها الرجل المسلم . . . فكيف تكون له فلسفة إذن مجردة من كل التوازع ؟ كيف يكون لها العقل العام المجرد من عوامل البيئة والوراثة والمدرسة ؟ وكيف يكون هناك تفكير مجرد داخل نطاق الإسلام ؟ هل يمكن ذلك ؟ وإذا ضرب الإسلام نطاقه على المفكرة فكيف تكون له حرية ؟

لكن نجيب عن ذلك يجب أن نتحقق قضية هذا العقل العام - وهي
(٧ — في الفلسفة الإسلامية)

التجرد - وإذا قلنا : إن الفلسفة هي التفكير بذلك العقل المجرد ، فقد نختم علينا أن نبحث هذه القضية لنرى مقدار صدقها ومداه ، ولنرى هل يمكن أن يتجرد الإنسان من عوامل بيئته ووراثته ومدرسته ، ثم يسمو فوق ذلك ، ويُفْكِر الأمم جميعاً لـ كل زمان ومكان ؟

أمامنا الفلسفة الإغريقية وتاريخها ورجالها ... فلننظر إذن مدى صدق قضية التجرد على صوتها ، وإذا استعرضنا هؤلاء الفلاسفة لوجودنا في القيمة (أرسطوطاليس) ، ذلك الفيلسوف الذي حقق كيان الفلسفة اليونانية ، وبسطها أعظم بسط ، وشرحها أعمق شرح ، وأقام دعائهما ، وشاد بنائيها ؛ فلقد اتَّقَب ذلك الرجل بالملحد ، وقيل : إنه الفيلسوف الفذ ، الذي تجَّرَّد للتفكير الحصن من كل ناحية .

فلننظر : هل استطاع ذلك الرجل أن يُفْكِر غير متاثر بشيء ؟ لقد بسط أرسطو الفلسفة ، وضرب بسمه وأفر في كل منحي من مناحيها : في الإله ، وفي العالم ، وفي الوجود ، وفي الإنسان ومنطقه ونفسه ، في الجماعة وفي السياسة ، وغير ذلك .. ولم يترك أرسطو ناحية إنسانية أو سياسية لم يُفْكِر فيها ، بل شغل تفكير السكون وما وراءه .

هذا الفيلسوف لا يمكن مقارنته من سبقوه من الفلاسفة به على قدم المساواة ، كان هو في القيمة ، وكانتوا جميعاً يأتون دونه في المرتبة . فلندين رأى هذا الملحد في الإله .

و قبل أن نبسط رأيه في هذه المسألة يجب أن نلم بالعقيدة الشعبية التي كانت تسيطر على البيئة التي كان يعيش فيها أرسطو ، ويعتقدوها

العامة من حوله .

لم يكن ثم إله واحد يدين له الجميع بعقيدتهم ، بل كانت لهم آلهة مختلفة متفرقة في أنحاء شتى من بلاد اليونان ، يدين لكل منها فريق بعبادته ، ويقدم لها قرابينه .

هذه العقيدة الشعبية من خصائصها التعدد في الألوهة ، وأن الآلهة ليست جميعها مغيبة ، بل السكير منها مشاهد ، وليس بلازم أن يكون الإله ذا نفع وضر في واقع الأمر .

بعد هذا البسط في العقيدة الشعبية اليونانية ، وبيان خصائصها وميزاتها نرجع قليلاً إلى رأى أرسطو في الإله :

إنه يراه طريفاً جيلاً ، له صورة كاملة ، لأنها في مطلقاً ، ولا حركة له ، وتنجذب إليه كل أصناف العالم ، وتسعى إليه لأنها جيل ، وما أخلاق المجال بأن يعشق ، فلذلك يتقرب إليه الجميع ليكونوا بجواره .

هذا هو إله أرسطو ... هذا هو الإله الذي توصل إليه بعقله بعد تفكيره الفلسفي العميق . لم يقل أرسطو عن إلهه : إنه خالق بل كل تلك الصفات التي أعطاها إلهه أرسطو لإلهه صفات سلبية ، ليست ملائكة الخلق والإبداع .

ومع ذلك كان أرسطو يقر بالطبيعة ، وكانت الطبيعة أظهر مبادئه وإذا كانت الطبيعة أظهر مبادئه وكان هناك اتجاهان لفهم العالم : اتجاه يجعل السبب الأخير لأحداث الوجود أمراً مغيباً وراء الوجود :

وأتجاه آخر لا يعترف بالغيب ، بل بالشاهد فقط ، فإن أرسطو كان يقتصر في تفسيره لمظاهر الكون على المشاهد فقط ، ولم يكن يعترف بغير وراء الطبيعة يسمى عليها قوة التأثير والخلق والإبداع ، بل يفسر الكون بأسباب من داخله غير مغيبة خلفه أو وراءه .

فعلى ضوء ما قرره أرسطو في الإله نجد أنه قد تأثر بالعقيدة الشعبية ، لأنّه لم يجعل إلهه خالقاً مبدعاً ، بل أعطاها هذه الصفات الأخرى التي هي في حقيقتها نفس العقيدة الشعبية الخاصة لفكرة الطبيعية التي تفسر ظواهر الوجود من داخله ، وليس في ظواهر الوجود - أمام أرسطو - يبدو الخالق وتظهر عملية الخلق حتى يعطى أرسطو الطبيعي لإلهه صفة الخالق وعمليته ، أي ليس في داخل الوجود هذا المظاهر حتى يكون إحدى الصفات التي يعطيها لإلهه ، بل أعطاها الصفات التي رآها مستمدّة من هذا الوجود نفسه .

فارسطو - بالرغم من أنه سيد فلاسفة اليونان جميعاً - لم يتجرد عقله من أثر البيئة ، بل كانت البيئة لها أثراًها القوى الجبار في عقله ، وتفكيره ، ولم يتجرد أرسطو للعقل العام .

حتى رأيه في الوجود خاضع في النهاية أيضاً لهذه العقيدة الشعبية ، فهو يربط فيه بين السكائنات بعضها ببعض ، ويفرض الوجود منقسمًا إلى قسمين : أحدهما ساوي ، والأخر أرضي خاضع للسمادى وتابع له ، وفي السموات (على رأيه) آلة عدة يصل في حسابها - كما تقدم لك في مذهبه - إلى ٥٥ أو ٤٧ ، وتنتهي عند العقل الأخير

الذى يبسط سلطانه على الأرض ، وكل من هذه القوى يؤثر السابق
عنه في لاحقه .

لماذا احتاج أرسطو إلى هذه السلسلة من القوى (الألمة) حتى
يصل إلى العقل الأخير الذي يقول عنه : إنه يؤثر في العالم الأرضي ؟
ثم لماذا لم يقل : إن هذا العالم الأرضي يتأثر بالأول مباشرة ويلتف
هذه الوسائط ؟ ذلك لأن من حقيقة العقيدة الشعبية التعدد وقد
تتأثر أرسطو بها .

وهكذا نجد أرسطو في الواقع أمره متأثراً بالعقيدة الشعبية . . .
لقد كان أرسسطو شعلة النبوغ الفلسفـي القديـم حتى لقد قيل عنه : إنه
ملحد ، ويعنى ذلك أنه لا يقر بمعتقدات بيته ، وأنه يتجرد منها ؛
هذا الفيلسوف كان أنبغ من سبقوه ، ومع ذلك نجدـه متـأثـراً
بالبيـة إلى حدـ أنها تغلـ عليهـ فيـ آخرـ آرـائه . . . فـ كـيفـ نـقولـ
إـذـنـ : إنـ الفـيلـوسـوفـ هوـ الذـىـ تـجـرـدـ لـلـفـكـيرـ المـحـضـ غـيرـ المـتأـثـرـ
بـشـئـ ؟ ثـمـ كـيفـ نـقولـ : إنـ الـفـلـسـفـةـ هـىـ التـجـرـدـ التـامـ وـالـفـكـيرـ المـحـضـ
بـالـعـقـلـ الـعـامـ ١٩

إن الإنسان يستحيل عليه تماماً أن يتجرد من عوامل البيئة
في تفكيره . . . إن التجرد التام ضرب من المستحيل لا يمكن أن يوجد
أو يكون ، ولكن يختلف إنسان عن آخر في مدى هذا التأثير ،
والإنسان أمير البيئة والوراثة والمدرسة فكيف يتجرد منها جـمـيعـاـ
فـ أحـكـامـهـ وـقـضـاـيـاهـ وـتـفـكـيرـهـ ١٩

نعم، يجوز أن يتجرد منها ، ولكن إلى حد ما ، أما التجرد
الخاص فلا يمكن ، والذى حدث عند أرسطو أنه تجرد ولكن بقدر
الاستطاعة .

فقد رأيت مما سبق أن بيته أثرت فيه تأثيراً لا شعورياً ظهرت
صوره في آرائه وأفكاره ، ومع ذلك فقد وصف بأنه أعظم
الفلسفة اليونانية .

أبعد كل ذلك يتشدق المبطلون من المستشرقين ، وينفون عن
مفكري المسلمين وصفهم بأنهم فلاسفة ، ويطنعون على الفلسفة
الإسلامية قاتلين : إنها ليست فلسفة لأنها متأثرة بالعقيدة
الإسلامية !

إننا بعد هذا الاستعراض الطويل نستطيع أن نرد عليهم قاتلين :
(إن الفلسفة الإسلامية فلسفة حقيقة ، وليس هناك تناقض بين
الصفة والموصوف) .

حرية التفكير :

الحرية في التفكير عدم تأثر المفكر بأى مؤثر آخر من العوامل
التي من شأنها أن تؤثر على الإنسان في تفكيره ، هناك العقيدة الدينية ،
والبيئة الاقتصادية ، وأسلوب الحكم ولو أنه ، وغير ذلك من المؤثرات
التي تؤثر في تفكير المفكر .

فهل الفلسفة الإسلامية تفكير مجرد من أى عامل من العوامل التي
تحيط بالمفكرين ؟ هل هي تفكير بلا اعتبار للبيئة المحيطة بهم من كل

جانب؟ أهي تفكير بدون اعتبار لتعاليم الإسلام؟ هل الفلسفه المسلمين لم يخضعوا للعامل الديني عند ما فكروا وأحدثوا فلسفه؟ أم الفلسفه الإسلامية ضرب آخر غير الفلسفه اليونانية؟ وإذا كانت كذلك ، فاذا نطلق على هذا الضرب من الفلسفه من الأسماء؟

قبل أن نجيب يجب أن نعرف معنى الفلسفه عند الإغريق ، قالوا إنه التجرد ، فهل حقيقة تجريد فلاسفه الإغريق من كل المؤثرات حينما فكروا ؟ قد رأينا أن أرسطو وهو أبعدم تجراً قد تأثر بالبيئة .

عند ما نواجههم بالمعنى الذي حدده ، وبما نقوله عن فلاسفه الإغريق نجد تناقضًا نظره عليهم ؛ وهنا يقول المؤرخون : « يقصد التجرد بقدر ما يمكن ، وإلا فليس في الناس من يستطيع التجرد التام فإن الإنسان ليس وليد الصدفة ، وإنما هو وليد الوراثة والبيئة والمدرسة ، فكيف يكون وليد هذه العوامل ولا يتأثر بها ١٩ »

فالمدرسة والبيئة والوراثة تكون في التفكير والتوجيه والإنسان الذي يفكر تفكيراً حرراً ، هو الذي يتجرد عقله بقدر الإمكان من هذه العوامل .

فهل المسلمون تجردوا بقدر الإمكان ، حينما وضعوا الفلسفه الإسلامية ؟ هل تجردوا من الإسلام والبيئة ... الخ؟ وهل صنع المسلمون في إنتاجهم الفكري مثل ما صنع السابقون ؟ خارلو

أن يتجردوا كأصحاب الإغريق؟

والجواب : أن المسلمين لم يحاولوا ذلك ، ولو حاولوا لما كانوا مسلمين ؛ إن كل الدينين لم يحاولوا الانسلاخ من الدين حين يتفاسرون وإن كل ضرب يسمى بالفلسفة الإسلامية لم يحاول مفكروه التجرد من الدين ، بل بالعكس حاولوا أن يؤيدوا قواعد الدين بالمنطق الإنساني وحاولوا أن يخضعوا الفلسفة للدين ، وأن يبرهنوا على صحة الدين بالفلسفة ، وإن هذا العمل من جانب المسلمين لا ينبع من شانهم في الفلسفة ، ولا يحول دون وصف مفكريهم بأنهم فلاسفة ، بل الواقع الذي لا يتطرق إليه الشك أن المسلمين فكروا جيداً في مرتبة أكثر من مرتبة الإغريق ، ولم يكن الإسلام حائلاً لهم عن التفكير ، وإنما كان معيناً لهم عليه .

قامت الفلسفة الإغريقية لكي تبعث في نفس الإنسان قيمة أصلية لأن يحكم عقله ، وهذا ما فعله محمد صلى الله عليه وسلم وقت بعثته ، فقد دعا الناس لأن يتذكروا ما وجدوا عليه آباءهم الذين قادوا عقولهم لغيرهم ، ولم ينظروا نظرة مستقلة ، ولو أنهم أبعدوا التراث الماضي لاتبعوه .

فالقيمة الأصلية أفادها الإسلام ، فكيف يحول بين المسلم وبين التفكير السليم ، وما أشدها دراية بأن التفكير الإغريقي هو وظائف ، وأن الفكر الإغريقي لم يكن فكراً منطقياً في كل مبادئه بل استقر بعضها من دين وثنى .

ونخرج مما تقدم بنتيجة مهمة ، وهى أن الإسلام لا يتعارض مع الفكر الصحيح ، بل إنه يدعو إليه ، ويحث الناس على النظر في ملائكة السموات والأرض ، ذلك لأنَّه الدين الحق ، والتفكير الصحيح يؤدي إلى الحق ، وليس من المعقول أن يتعارض الحق مع الحق ، بل إنَّ الحق يقوى ببعضه بعضًا .

نشأة التفكير العقلي عند المسلمين

تمهيد : حالة العرب العقلية قبل الإسلام :

قبل الكلام على نشأة التفكير العقلي عند المسلمين لابد لنا أن نتكلّم كلمة يسيرة عن العرب قبل الإسلام ، وهل كانت عندهم أفكار عقلية ؟ ومباحث فلسفية ؟ أم لا ؟ المعروف أن الأمة العربية في جاهليتها كانت أمة بدوية غير متحضرّة ، أمية لا تعرف القراءة والكتابة ، متنقلة لا تعرف الإقامة في مكان ، ولا الاستقرار في موضع ، فـكانت تنتقل من مكان إلى مكان ، طلباً للعيش والرزق ، تنتجّ مواقع الغيث ، ومنابت السلا ، فـكان جل هممها معرفة مواعيـع المطر ، وأوقات نزوله .

ولقد كانت هذه الغاية وهي حاجتهم إلى ماء الأمطار ، ومعرفة أسبابها من هبوب الرياح ، وأوقات وأماكن هبوبها ، مما لفت نظرهم إلى السماء والتوجه إليها . ليعرفوا شيئاً عن النجوم ومواعيـعها ، وأن يربطوا بها كثيراً من ظواهر الجو ، وقد بخروا عن هذه الناحية وتقديموا فيها ، ولكنهم لم يبحثوا بذلك على أنه علم له قواعده وأسسـه ولم يدونوه في كتب خاصة .

وفي ذلك يقول صاعد الأندلسـي :

وكان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومخاربها ،

وعلم بأنواع (١) الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركته بفرط
العناية وطول التجربة ، لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعiedة
لا على طريق تعلم الحقائق ، (٢) .

ولكنهم مع هذه الحياة البدوية الغير المتحضره ، ومع هذه الحياة
المهيجية والوحشية التي كانت سائدة بينهم ، كقيام الثورات لأنفسه
الأسباب ، وشن الغارات لأفل الدوافع ، كان لهم مع ذلك كلـه
حكم عامة يتواصون بها ، وآداب يفخرـون بعملـها والاتصـاف بها .
وقد ورد كثير من هذه الحكم والأداب على ألسنة أدبائهم شـعراً
ونثـراً ، فنـ الشـعر قولـ زـهـيرـ بنـ أـبيـ سـلـيـ :

ومن يجعلـ المـعـرـوفـ منـ دـوـنـ عـرـضـه

يـفـرـهـ (٣) وـمـنـ لـاـيـقـ الشـتـمـ يـشـمـ

وـمـنـ يـلـكـ ذـاـ فـضـلـ فـيـخـلـ بـفـضـلـهـ
عـلـىـ قـوـمـ يـسـتـغـنـ هـنـهـ وـيـذـمـمـ
وـمـنـ يـوـفـ لـاـيـذـمـمـ وـمـنـ يـهـدـ قـلـبـهـ
إـلـىـ مـطـهـنـ البرـ لـاـيـتـجـهـ جـمـ (٤)
وـمـنـ هـابـ أـسـبـابـ المـنـيـاـ يـنـلـهـ
وـمـنـ يـجـعـلـ المـعـرـوفـ فـيـ غـيـرـ أـهـلـهـ

(١) طبقات الأمم للقاضي صاعد الاندسي ص ٥١ ، طبعـ محمدـ مطرـ بمصرـ

(٢) النـوـءـ : عـبـارـةـ عنـ : سـقوـطـ نـجـمـ فـيـ المـغـرـبـ فـيـ وـقـتـ ، وـطـلـوعـ آخـرـ
فـيـ المـشـرقـ ، وـقـدـ نـسـبـ الـعـربـ إـلـىـ ذـلـكـ تـسـاقـطـ الـأـمـطـارـ وـزـوـلـهـ .

(٣) يـصـنـهـ وـيـحـفـظـهـ .

(٤) لـاـيـنـعـ عـنـ الـكـلـامـ وـلـاـ يـتـلـعـمـ فـيـهـ .

بومهماتك عن دارى من خلية(١) وإن خالها تخفى على الناس تعلم
وقوله يصور حقيقة الإنسان ويزيه عن غيره من الحيوانات
بالتفكير والنطق :

لسان الفتى نصف ونصف فزاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم
وقول ذى الأصبع العدواني :
كل امرئ راجع يوماً لشيمته وإن تخلق أخلافاً إلى حين
وقول كثير عزة الشاعر العربى :

ومن يتدفع ماليس من سوس نفسه يدعه ويغلبه على النفس خيمها(٢)
وقول طرفة بن العبد في الخير والشر :

والإثم داء ليس يرجى برؤه والبر بره ليس فيه معطب
والصدق يألفه الكريم المرتنجي والكذب يألفه الدنى والأخيب

ومن الثر قول أكثم بن صيف :

الصدق منجاة ، والكذب مهواة ، والشر حاجة ، والحزم مركب
صعب ، والعجز مركب وطء . آفة الرأى الهوى ، وحسن الظن
ورطة ، وسوء الظن عصمة .

وقول عامر بن الظرب العدواني :

إن الحق والباطل لا يجتمعان ، وإن الحق ما زال تنفر من
الباطل ، والباطل ما زال ينفر من الحق .. الخ ..

(١) أي طبيعة خاصة يتطبع بها أو صفة معينة يتتصف بها .

(٢) السوس والخيم : الأصل .

وقوله : إن مع السفاهة الندامة .

وقد ورد عن العرب ما يفيد أنهم تكلموا في موضوعات من صميم الفلسفة : الإلهية والطبيعة والإنسانية ، فلقد بحثوا في الله ، وتكلموا عنه ، كما بحثوا في البعث والحياة الآخرة . فنفهم من أنكر وجود الله تعالى ، كما أنكر البعث والنشور ولم يؤمن بهما . وهؤلاء لم يروا شيئاً لهذا الوجود (إلا الطبع الحي والدهر المفنى) وهؤلاء يخبر القرآن الكريم عنهم حيث يقول (وقالوا ماهي إلأحياتنا الدنيا نموت ونحيي ، وما يهلكنا إلا الدهر) .

ومنهم من آمن بأنه خلقه للسموات والأرض ، ولكنه كفر بالبعث وأنكره ، وهؤلاء مغلب العرب ، ولذلك نص القرآن عليهم ورد على رأيهم ، وأثبتت عقيدة البعث في كثير من آياته ، وهذا الفريق يشير إليه القرآن الكريم حيث يقول : (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيْ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعَظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قَالَ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوْلَ مَرَّةً وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) وفي قوله : (فَقَالَ السَّكَافُرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ، أَتَذَا مَتَنَا وَكَنَّا تَرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ) .

ويروى في هذا الشأن قول بعض شعرائهم ، وهو شداد بن الأسود . ابن عبد شمس حيث يقول يرثى كفار قريش الذين قتلوا يوم بدر : يخبرنا الرسول بأن سنهما وكيف حياة أصداء وهام يزيد أن يقول : كيف تستطيع تصديق ما يقوله محمد صلى الله عليه وسلم من أنا سنهما حياة أخرى بعد أن يكون قد نالنا العدم ، فلم يبق

هنا شئ ، وكيف يحيا الإنسان بعد أن صار جسداً هاماً لاحياء
فيه ولا روح .

على أنه كان بين العرب بجانب هؤلاء وأولئك نفر قليل ، كانوا
يؤمنون بالله الخالق ، وبال يوم الآخر ، إيماناً فيه كثير من الغموض ،
ومن هؤلاء الموحدين من يسمون (بالحنفاء) ومنهم : زيد بن عمرو
ابن نفیل ، وأمية بن أبي الصلت ، وقس بن ساعدة الإيادى ، وورقة
ابن نوفل بن عبد العزى ، الذى أدرك زمان البعثة المحمدية .

إن هذا وأمثاله ليدل على أنه كان للعرب قبل ظهور الإسلام
شيء من النظر العقلى في بعض النواحي الفلسفية ، كان للعرب في هذه
الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيها يتصل بالألوهية والعالم ،
والبعث والحياة الأخرى ، وهذا كثيراً ما كان يثير الجدل في هذه
المسائل بينهم .

وقد ورد أيضاً ما يدل على أنهم كانوا يبحثون في النفس الإنسانية
ويرون أن معرفتها من أدق المعارف وأفضلها ، فقد مثل قس بن ساعدة
الإيادى : ما أفضل المعرفة ؟ قال : معرفة المرء بنفسه (١) .

غير أن هذه الحكم وأمثالها لا يمكن أن تسمى علمأً أو فلسفه ،
لأنها أمور وردت على لسانهم بالطبع والسلبية ، أو لسبب معين
كالتوصية بالتحلّق بالأخلاق الحميدة ، والابتعاد عن الأخلاق السيئة ،
أو الدعوة إلى الشهامة والكرامة من أجل الدفاع عن الأهل والأقارب ،

أو عن العرض والمال، جبلت عليها طبيعتهم ، واحتاجت إليها حياتهم الاجتماعية ، وبيتهم العربية . وأما معرفتهم بالنفس الإنسانية ودعوتهم إلى معرفتها فكانت معرفة سطعية ليس فيها تعمق فكري ولا بحث عقلي فيها هي النفس ؟ وما حقيقتها ؟ وما حقيقة الخير والشر ؟ وهكذا ..

وآراؤهم في الآله والبعث والمعاد لم تكن قائمة على أساس فلسفى واضح ولا على أساس منهج محدد المعالم والمقدمات .

التفكير العقلى فى صدر الإسلام :

فليا جاء الإسلام أخذ يدعو الناس عموما ، والعرب خصوصا ، إلى عبادة إله واحد ، لا يشركون به شيئا ، ودعاه إلى الإخلاص له في هذه العبادة ، كما قال جل شأنه (فاعمل أللها لا إله إلا الله) .

وكما قال : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتفقون) وقال واصفا الله تعالى بما يليق به : ومتزها له عن الشيء والنفيـر والمثيل ، (قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) .

وقد بين القرآن الكريم أن الدعوة إلى التوحيد ، هي دعوة الرسـل جميعـا ، وأهل الكتابـ من قبلـه ، قال تعالى : (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء وينـكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نـشرك به شيئا ، ولا يـتـخـذـ بـعـضـنـاـ بـعـضاـ أـرـبـابـاـ مـنـ دونـ الله ، فـإـنـ تـولـواـ فـقـولـواـ اـشـهـدواـ بـأـنـاـ مـسـلـمـونـ) .

وجاء الدين الإسلامي فوق ذلك ليبين علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ويحدد هذه العلاقة ويوضحها، مبينا أنها تقوم على الإخاء، والمحبة، والتعاون، كما قال جل شأنه :

(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعذاب)
ويقول عليه الصلاة والسلام (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم
كثيل الجسد الواحد ، إذا اشتكي منه عضو نداعى له سائر الجسد بالحفي
والسمير) . . ومن أصول هذه العلاقة ونتائجها ، الاتحاد والوحدة ،
والتفاف والتآزر ، والتناصر ، والبعد عن الشقاق والخلاف قال
تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) ، وقال عليه السلام
(يد الله مع الجماعة) كما نهانا عن الخلاف والشقاق والتخاصل موضحا
 لهم أنهم جميعاً من أصل واحد ، هو آدم (فكلكم لآدم ، وآدم من
 تراب) وأنه لافضل لأحد على أحد إلا بالتقوى والعمل الصالح ، كما
 قال تعالى : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً
 وقبائل اتّعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم) ويقول الرسول عليه
 السلام (لافضل لعربي على أجمي إلا بالتقوى) .

لقد خلق الإسلام من العرب أمة متتحدة متباشكة بعد فرقه ،
 متألفة بعد نفرة ، متعاونة فيها يذنبها بعد عداء شديد ، وحروب متطاحنة
 يعطف الغنى منهم على الفقير ، وبواسى القوى الضعيف ، جمجم شملهم
 ووحد كلمتهم ، وأثر عليهم في حياتهم الاجتماعية والعقلية ، وصرفهم

إلى التفكير في فهم القرآن الكريم، مصدر عقیدتهم ، وسبب وحدتهم، ودستورهم الجديد الذي يأترون بأمره ، ويعلمون بما فيه ، انصرف المسلمين إلى القرآن يتذمرون معناه . ويعلمون على مقتضاه ، كما أنهم شغلوأ أيضا بنشر الدعوة الإسلامية ، متحملين في سبيلها كل صنوف الأذى والإهانة ، ومضحين في سبيلها بكل مرتعن وغال ، بل بكل ما يمكن ، فركبوا الأسفار ، واشتركوا في المعارك والحروب والتزال ، وفتحوا البلدان والأمسار ، فقد ملك عليهم الدين الجديد جميع مشاعرهم فعاشوا من أجله ، يتفهمون معناه ، ويقومون على نصره ونشره بين الناس ، وتقيممه لهم ، وإذا هم بهم .

طبيعة القرآن الكريم والبحث الفلسفي :

هل القرآن الكريم يمنع من التفلسف ؟

هل الدين الإسلامي يمنع من التفكير العقل والبحث الفلسفي ؟

إننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة واعية لوجدنا أنه لا يحرم النظر العقل ، ولا يمنع البحث والتفكير الفلسفي . بل إنه على العكس من ذلك يحصن على النظر ويأمر بالتفكير والبحث في حقائق الأشياء ، إنه يدعو إلى النظر في ملائكة السموات والأرض ، ويطلب من العقول المستيرة والقلوب الوعية أن يتذكر واحفاظ الأشياء ، وينظروا في الكون طلباً لمعرفته ، والتوصل من ذلك إلى معرفة خالقه ومبدعه (٨ — في الفلسفة الإسلامية)

يقول جل شأنه: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لَّا يُؤْلِي الْأَلْبَابَ) ويقول: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزِينَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فَرُوجٍ)، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى ، وأنبتنا فيها من كل زوج بيج) ويقول: (وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفْلَامٌ تَبَصِّرُونَ) ويقول (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمَسْخَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقُلُونَ). إلى غير ذلك من الآيات التي تخوض على النظر ، وتدعوا إلى التفكير والتدبر والبحث في هذا الـكون ، لمعرفته ، ومعرفة خالقه ومدبره .

ولكننا مع ذلك لو نظرنا إلى حالة المسلمين في صدر الإسلام وفي عهد الرسول عليه السلام وفتثنا في ذلك العصر لنرى ، هل وجدت في هذا العصر عند المسلمين بحوث فلسفية ؟ وهل كان لهم نظر عقلى ، وتفكير فلسطي ؟ لما عثرنا على شيء .

فالحق أنه لم يكن عندهم في هذه الحقبة من الزمن فلسفه ؛ فع كون القرآن الكريم لم يقف حائلا دون النظر العقل ، ولا مانعا من التفكير الفلسفى ، فلم يكن من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا من المسلمين في عهده تفكير منظم في هذه النواحي العقلية ، ولم يحصل منهم بحث في حقائق الأشياء ، ولا في بيان عللها . نعم : إنهم قد سألوا الرسول عليه السلام في مسائل متعددة ، فقد تكون من التشريع ، وقد

تَكُونُ مِنَ الْفَلْسَفَةِ فَقَدْ قَالَ تَعَالَى : (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يَنْفَعُونَ قَلْ
الْعَفْوَ) (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَرْ وَالْمَيْسِرِ قَلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ)
(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحْبُضِ قَلْ هُوَ أَذْى) ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ .

كَمَا وَرَدَ أَنَّهُمْ سَأَلُوا الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَحْلَلِ : لَمْ
يَبْدُو صَغِيرًا مِثْلَ الْخَطِّ ثُمَّ يَكْبُرُ وَيَتَسْعَ ، ثُمَّ يَعُودُ صَغِيرًا كَابَدَأْ ، وَلَا يَكُونُ
عَلَى حَالَةٍ وَاحِدَةٍ كَالشَّمْسِ ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ بِحَدْنَا عَنِ الْحَقِيقَةِ مِنْ حَقَانِقِ
الْأَشْيَاءِ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَلَمْ يَبْيَنِ الْوَحْيُ لَهُمْ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ وَلَمْ يَجْبَهُمْ عَنْ سُؤَالِهِمْ ،
وَإِنَّمَا أَجَابُهُمْ عَلَى طَرِيقَةِ الْأَسْلُوبِ الْحَكِيمِ ، وَبَيْنَهُمْ لَمْ يَأْجُدُوهُمْ ،
وَالآنَفُ لَهُمْ أَنْ يَعْرِفُوا الْحَكْمَةَ مِنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ تَعَالَى : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ
الْأَهْلَةِ قَلْ هِيَ مَوَافِقُ النَّاسِ وَالْحَجَّ) أَيْ مَعَالِمِ يَوْقُتُ بِهَا النَّاسُ حَالَ دِيُونِهِمْ
وَأَيَّامَ صُومِهِمْ وَفَطَرَهُمْ ، وَعَدَةَ نِسَاطِهِمْ وَمَدَةَ حَمْلِهِمْ وَغَيْرُ ذَلِكَ ، وَهِيَ مَعَالِمُ
لِلْحَجَّ يَعْرِفُ بِهِ وَقْتُهُ وَأَيَّامُ أَدَانَهُ ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْمَوَاسِمِ وَالْأَعِيادِ .

وَمَا وَرَدَ مِنْ أَنَّهُمْ سَأَلُوا الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرُّوحِ
مَا حَقِيقَتِهَا ؟ وَمَا كَانَ مِنْ تَوْقِفِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الإِجَابَةِ عَنِ هَذَا
الْسُّؤَالِ ، حَتَّى نَزَلَ عَلَيْهِ جَبْرِيلٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْوَحْيِ الشَّرِيفِ ، مِبِينًا
أَنَّ ذَلِكَ مَا اخْتَصَ اللَّهُ تَعَالَى بِعْلَمِهِ ، وَعْلَمَ حَقِيقَتَهُ ، وَذَلِكَ عَلَى أَحَدِ
الآرَاءِ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ السَّكِيرَةِ : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ، قَلْ الرُّوحُ
مِنْ أَمْرِ رَبِّي) أَيْ مِنْ أَمْوَارِهِ وَشُتُونِهِ .

بَلْ إِنَّهُ قَدْ وَرَدَ مَا يَفْهَمُ مِنْهُ النَّهْيُ عَنِ التَّفْكِيرِ وَالْبَحْثِ فِي الذَّاتِ
الْعُلَيَّةِ (اللَّهُ) ؛ وَهُوَ مِنْ مَوْضِعِ الْفَلْسَفَةِ الْإِلَمِيَّةِ ، قَالَ تَعَالَى (وَيَرْسِلُ

الصواعق فيصيب بها من يشاء من عباده وهم يجادلون في الله) ويقول عليه السلام (تفكروا في مخلوقات الله ولا تتفكروا في ذاته فتهلكوا).

أما الأسباب التي منعهم من الاستغال بالفلسفة والتفكير العقلية فيمكن إرجاعها إلى أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا يتقبلون الدعوة الإسلامية بدون نقاش، وبدون جدال ، بعد أن قام الدليل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ، كأنهم قد شغلوا في ذلك الوقت بفهم مصدر الدعوة الإسلامية ، لقد شغلوا بفهم معنى القرآن الكريم ، ذلك الكتاب العزيز الذي ملأ عليهم كل عواطفهم ومشاعرهم ، فانكبوا على فهمه وتدبر معانيه ، وعاشوا من أجله .

لقد فصرروا جهودهم على فهم القرآن الكريم وفهم حديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى استنباط ما في هذين المصدرين المقدسين من حكمة ، وتشريع ، وأخلاق ، بها عماره العالم وسعادة الدنيا والآخرة .

وكانت قوة الإيمان في قلوبهم وحرارة العقيدة في نفوسهم ، من الأشياء التي منعت المسلمين من الخلافات العقلية ، والجدل اللغطي ، وما من ألم الأسباب الداعية إلى التفلسف ، وكان الرسول الأعظم يعيش بينهم ، فيرجعون إليه في خلافهم ، ويقتربون إليه في جدلهم ، يأترون بأمره ، ويقفون عند قوله ، إذ أنهم قد علموا صدق قوله في كل ما يحدث به ، فإنه لا يتكلم عن الموى ، بل إن كلامه وحي وسمى . وهكذا لم يتوجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف ، لأنهم قد وجدوا

في القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان ، بما أتعب
الفلسفه القدماء من اليونان وغيرهم أنفسهم فيه ، فلم يصلوا إلى الحق
إلا في القليل النادر ، ولم يحاولوا أن يبحثوا عن شيء من هذا ، ماداموا
قد عرفوا هذه الحقائق من الوحي الإلهي ، الذي كانوا يومئذ بصدقه .

عصر الخلفاء الراشدين :

انتهى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجاء عصر الخلفاء
الراشدين ، وابتدا الخلاف يدب بين صفوف المسلمين ويظهر بينهم ،
حصل الخلاف في وقت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في أمر الخليفة
ومن أحق الناس بها ؟ أم يكون خليفةه من المهاجرين ؟ أم يكون من
الأنصار ؟ أم من آل بيت الرسول عليه السلام ؟ . وانتهى هذا الخلاف
بمبايعة أبي بكر رضي الله عنه ، ببايعه عمر بن الخطاب في سقيفة بني ساعدة
بعد نقاش طويل بين الأنصار والمهاجرين ، فقد أراد الأنصار مبايعة
سعد بن عبدة رضي الله عنه ، فلما احتج عليهم المهاجرون بأنهم
«السابقون إلى الإسلام» ، قال قاتل منهم : «منا أمير ومنكم أمير» .

وهنا نهض عمر وبائع أبي بكر رضي الله عنه ، ثم جاء الناس من
بعده فبايعوه ، وتمت لآبي بكر البيعة بالخلافة ، وفي ذلك يقول عمر
رضي الله عنه : «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله المسلمين شرها ،
فنحن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة
المسلمين فإنهما أولى بأن يقتلا » . (١) .

ثم حصل الخلاف بعد ذلك حول تصرفات سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه ، الخليفة الثالث ، ذلك الخلاف الذي أدى إلى قتله ، كما أدى إلى اختلاف المسلمين في قتله ، والفتنة التي شبت بينهم ، وما كان من النزاع بين علي ومعاوية على الخلافة ، وال الحرب التي قامت بينهما في (صفين) ، تلك الحرب الضروس التي انتهت بعمزلة التحكيم ، الذي خرج فيه عمرو بن العاص على الاتفاق ، ونقض العهد الذي كان بينه وبين أبي موسى الأشعري ، والتي فرقت بين المسلمين ، وجعلتهم شيئاً وأحزاباً إلى الأبد ؛ لقد نتج عن ذلك أن انفصل بعض شيعة علي رضي الله عنه وخرجوا عليه نابذين حكم الحكيمين ، ومعترضين عليه بعد أن قبلوا مبدأ التحكيم أولاً . خرجت هذه الجماعة على علي ومواءة ، وسميت فيها بعد بالخوارج (١) ، وهو لام يكفرون علينا رضي الله عنه والحكيمين ومرتكب الكبيرة ، ويرون أن الإيمان عقيدة وعمل ، وفي ذلك الحين ابتدأت الفرق الإسلامية تتكون ، فوجدت فرقاً الخوارج ، وفرقة الشيعة (أى شيعة علي وآل البيت) ، ثم وجدت فرقة ثلاثة ، وهم المرجئة (أى مرجئة الخوارج) ، وهم الذين أرجأوا

(١) والخوارج : هم كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء كان الخروج في زمن الصحابة على الخلفاء الراشدين ، أو بعدهم ، وهو لام يكفیر مرتكب الكبيرة وتخلصه في النار . ارجع إلى الشهرين ج ١ ص ١٢٣

حكم مرتکب الكبيرة إلى الله؛ وهذه الفرقة كان رأيها وسطاً بين الفرقتين : فرقة الخرارج وفرقة الشيعة .

ومن ذلك الوقت ابتدأ التفسير العقلي يظهر عند المسلمين ، بين هذه الفرق في مسائل محدودة ، ومشاكل محدودة ، مالبثت أن اتسع مدتها ، وتفرعت أصولها ، هذه المسائل هي : مسألة مرتکب الكبيرة وحكمه عند الله ، فهو مسلم أو كافر ؟ ثم مسألة الإيمان والكفر ماحقيقة كل منهما ؟ وهل يزيد الإيمان وينقص أولاه ؟

وأخذ كل فريق منهم يذكر رأيه في هذه المسائل الدينية ، ويحاول أن يجعل القرآن مؤيداً له وفي صفة ، فقد حاول كل منهم أن يكتسب مصدر العقيدة ، ويجعله سندآ له وشاهدآ لقوله ، ولذلك أخذوا في تأويل الآيات القرآنية التي تختلف مذهبهم بما يتفق مع الرأى الذي يذهبون إليه ، ويقولون به .

التفكير العقلي في عصر الدولة الأموية :

قامت الدولة الأموية بعد عصر الخلفاء الراشدين ، وبعد مقتل سيدنا على رضي الله عنه وكرم الله وجهه ، ولكنها قامت على كره من جماعة المسلمين ، فشغلت أول الأمر بتبني ملوكها ، وتدعم أركان دولتها ولذلك زرَى هذه الدولة قد سلت السيف على الخارجين واستعملت القوة في قتال المعاندين من شيعة آل البيت المناوين لهم ولملوكهم .

وقد كان لهذه الدولة صبغة قبلية ، وعصبية عربية ، منعهم من

التفكير العقلاني والبحث الفلسفى ، والاستفادة من ثقافات الأمم المغلوبة
التي كانت ملوك لهم ، وواقعة تحت سيطرتهم . فع أن هذه الدولة كان يقع
تحت سلطانها دول لها ثقافات قديمة وحضارات سابقة - كأمة الفرس
والروم - ولكنها لم تشا أن تأخذ من ثقافات هذه الأمم شيئاً ، ولم
ترغب أن تستفيد من علومها ، لأنها كانت تنظر إلى هذه الأمم نظرة
الغالب إلى المغلوب ، والحاكم إلى المحكوم ، أو نظرية السيد إلى المسود .
كما أنه كان من الأسباب التي شغلتهم عن التفلسف ، عن اهتمام بالعلوم
الدينية وتدوين هذه العلوم ، وعن اهتمام بالعلوم اللغوية واللغة العربية (١)

(١) فقد روى المؤرخون أن الأمويين كانت لهم عناية بالفاظ
اللغة ، تمثلت هذه العناية في استفسارهم عن معانٍ كلامها إذا وردت
في شعر أو نحوه .

فقد ورد أن عبد الملك بن مروان كان في مجلس يضم خاصته
وسفاره ، فقال لهم : أيمكم يأتيني بحروف المعجم في بيته وله على ما يتمناه ؟
فقام إليه سعيد بن غفلة وعددها من جسده مرتبة ، كما روى أنهم
عنوا بعلوم البلاغة فعابوا القول المهلل ، والاستعارات البعيدة ،
والتشبيهات غير المقبولة في مجالس معاوية ، وعبد الملك ، وهشام ابنه ،
وعنيت هذه الدولة بالتفسير والحديث ، ففي عهدها كتب تفسير ابن
هباس ، ولما ظهر الواضعون في الحديث والكتابيون على رسول الله صلى
الله عليه وسلم أمر عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث ، واسقفاً
على ذلك بابن جرير ، وقيل بابن شهاب الزهرى .
كما عفى رجال هذه الدولة باستثناء الأحكام الشرعية من =

تلك اللغة التي هي لغة القرآن الكريم دستورهم الجديد ، وقانونهم الإلهي .
وقد حذرت هذه الدولة بالفتح الإسلامية ، وعمل خلفاء بنى
أممية على اتساع رقعتها ، فأرسلوا الجيوش العربية للغزو والفتح
شرقاً وغرباً ، ففتحوا الهند وبخارى وغيرهما من الدول حتى حدود
الصين شرقاً ، وفتحوا شمال إفريقيا وبلاد الأندلس غرباً .

لهذه الأسباب لم يصل إلينا عنهم اشتغال بالعلوم الفلسفية ، اللهم
إلا ما كان من أمر : خالد بن يزيد بن معاوية ، وعمر بن عبد العزيز .

فقد روى صاحب الفهرست : أن خالد بن يزيد بن معاوية - حكم
بني أمية ، وأول ناقل للعلوم الفلسفية إلى اللغة العربية - اشتغل بصناعة
الكيمياء وأخذ في تعلمها على يد رجال ليسوا من العرب ، ثم من بعد
ذلك أمر بترجمة كتب الطب والتنجوم والكيمياء إلى اللغة العربية ،
وبيّن صاحب الفهرست أنه صح له عمل هذه الصناعة .

وقد تعلم خالد بن يزيد بن معاوية هذه الصناعة على يد مريانوس
وهو راهب مسيحي وأحد معلمي مدرسة الإسكندرية ، وبعد أن تعلماها
ترجم له كتبها (أسطفون القديم) من اللسان اليوناني والقبطى . وذلك
لأن النقل في ذلك الوقت لم يعرف إلا من هاتين اللغتين ، وقد كتب

== واجب ومحظور ، ومندوب ومباح ، ومكرر و . وكان الأصل في ذلك
عندهم الكتاب والسنّة، وف ظلال هذه الدولة نشأ الإمام أبو حنيفة النعمان
رضي الله عنه ودون مذهبة . ثم اتسع البحث في هذه العلوم بعد ذلك ،
وزاد ونما في عهد الدولة العباسية .

خالد بن يزيد بن معاوية فيها مؤلفات كثيرة منها : كتاب الحرارات، وكتاب الصحفة الكبير، وكتاب الصحفة الصغير؛ كما يروى أن له ثلاث رسائل، تضمنت إحداها ماجرى له مع أستاذه: الراهب المسيحي وصورة تعلمته منه، والرموز التي أشار إليها.

وكان الحامل لخالد بن يزيد بن معاوية على ذلك - كما يروى عنه - رغبة شخصية ودافع نفسي، وهو ما يحكيه بقوله عند ماستل عن ذلك، فقد قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة . فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابي وإخواني، إن طمعت في الخلافة فلم أنلها ، فلم أجده عوضاً عنها إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أحوج أحداً عرقني يوماً، أو عرفته ، إلى أن يقف بياب سلطان رغبة أو رهبة (١).

وأما عمر بن عبد العزيز فقد ترجم في عهده كتب الطب ، ترجمها له ماسر جيس البصري ، فقد ترجم له ذلك الفيلسوف كتاب أهرون القدس في الطب المسمى : «كتناش»، ومعناه بجمع فوائد ، وقيل إن هذا الكتاب قد ترجم في عهد مروان بن الحكم، فلما جاء عمر بن عبد العزيز وجده في خزانة الكتب فأمر بإخراجها ، وقد ترجم (ماسر جيس) هذا الكتاب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية .

على أنه في هذا العصر - عصر الدولة الأموية - حصل نزاع كبير

(١) الفهرس لابن التديم ص ٤٩٧ طبع مصطفى محمد.

في بعض مسائل العقيدة، التي بدأت بذورها تنبت في أو آخر عصر الخلفاء الراشدين ، وابتدأ يتكون علم الكلام على يد رجال المعتزلة ، أمثال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ، وكان من المسائل التي يحيثت في ذلك العصر : مسألة مركب الكبيرة ، ومسألة القدر ، ونسبة الفعل إلى قدرة العبد ، أو غيره ، وموضع الإرادة والاختيار ، وهل الإنسان مجبور أو اختيار ؟ وكان الفضل في إثارة هذه المسائل يرجع إلى الخوارج ولكن شيئاً من ذلك لم يدون على أنه علم حتى نهاية هذا العصر .

الدولة العباسية :

جاءت الدولة العباسية ، وكان لها طابع آخر يخالف طابع الدولة الأموية ، الذي كانت تتميز به ، وهو العصبية العربية ؛ ذلك أن هذه الدولة قامت على أكتاف الفرس ، فالفرس ، هم شيعة الدولة العباسية فإن الذين قاموا بالدعوة لها أهل خراسان، وهم من الفرس ، وللفرس ثقافة قديمة انتشرت بينهم زمناً طويلاً على يد فلاسفتهم : زرادشت وماي ، ومن ذلك، وغيرهم، والشعب المغلوب لا ينسى ماله من ثقافة وعلم وإنما داعماً يتذكر حياته السابقة ، وثقافاته القديمه ، ويريد نشرها وذريعها بين الناس ويعمل على ذلك ، زد على هذا أن خلفاء بنى العباس ، أو أكثرهم ، كانت نشأتهم غير عربية ، ولذلك لم تكن عندهم عصبية عربية تشبه تلك العصبية التي كانت موجودة في الدولة الأموية بل ما ينشوا أن جرفهم سيل المدنية الجارف ، وغمرتهم الحضارة في أحضانها ، فرغبو في التثقف بمختلف الثقافات، ومالوا إلى العلم والتعلم

من أية لغة كانت ، وعلى يد أى شعب يكون ؛ وسندهم في ذلك قول الرسول عليه السلام (الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها أى وجدها) وذلك أنه ليس من غصانة على المتحضر أن يأخذ من ثقافة غيره ، وأن ينظر فيها ، ويعمل بها إن وجد فيها خيراً ومنفعة له ، فليس العلم وفقاً على شعب دون آخر .

لذلك أخذ خلقه بنى العباس يطلبون العلم بجميع أنواعه ، ويطلبونه من كل مكان ، ويكلفون النقلة والمتربحين بنقل العلوم الحكيمية من طب وفلك ، وفلسفة ، إلى اللغة العربية ، ويغدقون عليهم الأموال الكثيرة ، فقد رأوا أن الحضارة والمدنية التي يعيشون في كنفها لا بد لها من العلم والفلسفة .

كيف وصلت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية :

لم افتح الإسكندر الأكبر بلاد الشرق واتسع ملوكه في الأرض وبنى مدينة الإسكندرية في أحسن بقعة ، على ساحل البحر المتوسط ونقل إليها بعض العلماء والعلماء من شيعته وأنصاره ، وأسكنهم فيها . كما أن البطالبة قد أقاموا في هذه المدينة ، وأسسوا فيها جامعة علمية . نقلوا إليها بعض العلماء والمفكرين .

بعد هذا كله انتشرت الثقافة اليونانية في بلاد الشرق ، وتعارف العالم اليوناني ، والعالم الشرقي - وخاصة بعد وجود الإمبراطورية الرومانية - وتأثر كل منها بالآخر ، وسام الشرقيون في العلم والفلسفة

وَقَامَتْ فِي الْشَّرْقِ حُواضِرْ عَلَيْهَا جَدِيدَةٌ بِجَانِبِ (أَثِينَا) وَفِي مَقْدِمَتِهَا الإِسْكَنْدَرِيَّةِ وَرُودُسْ ، وَكَانَتِ الْلُّغَةُ اليُونَانِيَّةُ بِمِثَابَةِ لِغَةِ دُولَتِهِ إِلَيْهَا جَانِبُ الْلُّغَاتِ الْمُحْلِيَّةِ ، يَتَكَلَّمُهَا الشَّرْقَيُونُ فِي بِلَادِهِمْ وَفِي مُخْتَلِفِ أَنْحَاءِ الْإِمْپَراَطُورِيَّةِ الرُّومَانِيَّةِ ، وَيَعْرُفُهُمَا الْخَاصَّةُ مِنَ الرُّومَانِ أَنفُسُهُمْ، لَأَنَّهَا كَانَتْ لِغَةُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الرَّفِيعِ .

وَتَكَوَّنَتِ الْمَدَارِسُ الْفَلَسُوفِيَّةُ فِي مَدِينَةِ الإِسْكَنْدَرِيَّةِ ، وَمِنْ هَذِهِ الْمَدَارِسُ: الْأَفْلُوطِينِيَّةُ الْجَدِيدَةُ فِي أَوَّلِيَّةِ الْقَرْنِ الثَّالِثِ المِيلَادِيِّ عَلَى يَدِ أَفْلُوطِينِ الْمُصْرِيِّ ، الْمُولُودِ فِي صَعِيدِ مَصْرُوحَوَالِيِّ عَامَ ٢٠٥ م، وَمِنْ بَعْدِهِ فُورْفُورِيوُسُ الصُّورِيُّ ، الْمُولُودُ فِي صُورَ عَامَ ٢٣٣ م.

وَفِي خَلَالِ هَذِهِ الْأَزْمَانِ خَلَفَتِ الإِسْكَنْدَرِيَّةُ، أَثِينَا، فِي التَّعَالَمِ الْفَلَسُوفِيِّ، وَأَخْذَ النَّاسُ يَحْجُونَهَا وَيَقْصُدُونَ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ، وَكَانَتِ الْمَسِيحِيَّةُ مُنْتَشِرَةً فِي بِلَادِ الشَّرْقِ - فِي مَصْرُ وَفِي الدُّولَةِ الرُّومَانِيَّةِ الْشَّرْقِيَّةِ - فَلَمَّا اخْتَلَفَ رِجَالُهَا فِي عَقِيدَتِهِمْ ، وَخَاصَّةً فِي عَقِيدةِ التَّثْلِيثِ وَالْخَلُولِ، وَانْقَسَمُوا إِلَى فِرقٍ كَثِيرَةٍ مِنْ أَهْمُهَا: الْفَسَاطِرَةُ، وَالْيَعَاقِبَةُ، وَالْمَلْكَانِيَّةُ (١)

(١) الْمَسِيحِيَّةُ الْحَقَّةُ كُلُّ دِينٍ سَمَاوِيٍّ تَدْعُ إِلَى التَّوْحِيدِ ، يَدْلِلُ عَلَى ذَلِكَ الْعُقْلُ السَّلِيمُ ، وَبَعْضُ الْفَرَقِ الْمَسِيحِيَّةِ ، كَفُرْقَةُ أُرْيُوسُ ، وَفُرْقَةُ بُوَالِ الشَّمَاشَاطِيِّ الَّذِي كَانَ بَطْرِيرِكَا بِأَنْظَاكِيَّةٍ ؛ وَمِنْ رَأْيِهِمَا أَنَّ النَّصَارَاءِ تَدْعُ إِلَى التَّوْحِيدِ ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ، قَدْ خَلَقَ مِنْ مَرِيمَ بَدْنَ أَبٍ ، وَلِكَنَّ هَذَا التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ لَمْ يَسْتَمِرْ ، بَلْ تَطَوَّرَتِ الْعَقِيدةُ الْمَسِيحِيَّةُ وَأَوْلَى أَصْحَابِهَا فِيهَا ؛ حَتَّى اعْتَقَدُوا بِالْتَّثْلِيثِ ، وَأَنَّ أَصْوَلَ

أرادت كل فرقة من هذه الفرق أن تستعين بالفلسفة اليونانية ، لتأيد مذهب إلية من رأى في العقيدة . أخذ رجالها من السوريان وغيرهم يتعلمون ، الفلسفة ويرسلون التلاميذ إلى مدرسة الإسكندرية كي يتعلموا ، ويتثقفوا بها . وكونوا لهم مدارس أخرى في بلاد السريان : في الراها ، ونصيبين ، وحران ، وجنديس ، بور ، وغيرها الدراسة

= العالم أقانيم ثلاثة ، هي : الأب ، والابن ، وروح القدس . أو أقديم الوجود ، وأقديم العلم ، وأقديم الحياة (الأقديم معناه الأصل) . واختلف رجال المسيحية في بيان هذه الأصول الثلاثة وافترقوا إلى فرق عدّة من أشهرها الفرق الثلاث وهي : فرقة النسطوريين ، واليعقوبيين ، والملكانيين .

فالنسطوريون : ينسبون إلى راهب مسيحي اسمه (نسطور) كان راهباً بآنطاكية ، وفي سنة ٤٢٨ م عين أسقفاً لبيزنطة . ولكن الكنيسة قررت طرده ولعنه بعد أن أعلن عقيدته في المسيح ، والتي اعتقدها من بعده أتباعه الفساطرة .

وهي أن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود ، والعلم ، والحياة . وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي عينها ، وأن مريم العذراء لم تلد الإله ، وإنما ولدت الإنسان فقط ، وأن أقديم العلم أو (الكلمة) اتحدت بعيسى بعد ولادته ، ولكنه اتحاد مجازي كإشراق الشمس في كوة أو كالنخش في الخاتم .

وقد انتشر هذا المذهب في العراق ، والموصل ، والجزرية . =

المذاهب الفلسفية اليونانية بلغة السريان تارة ، وباللغة اليونانية تارة أخرى ، ثم ما بثت أن حلت هذه المدارس محل أئمتنا والإسكندرية

وكان الرها مركز آهاما لهم في سنة ٤٣١ م فلما اضطهدوا فيها هاجروا إلى نصبيين ، وفيها كونوا مدرسة خاصة لهم وانتشر منهاهم في فارس كلها .

أما اليعقوبيون فينسبون إلى يعقوب البردعي ، الذي نشأ بمصر في القرن السادس الميلادي ، وهو لاء مع قولهم بالأقانيم الثلاثة . فقد قالوا إن أقوم العلم قد اتحد بعيسى . فالمسيح طبيعة واحدة ، امترج فيها عنصر اللاموت بعنصر الناسوت . فالعنصر الإلهي والعنصر الإنساني قد اتحدا اتحاداً كلياً في عيسى . فأنت ترى الإله والإنسان في وقت واحد .

جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان الحادث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهراً واحداً ، فهذا إنسان كله وإله كله . وهذا المنصب كان منتشرًا في مصر ، وببلاد الشام السريانية في ذلك الوقت .

أما الملكانية : فتنسب إلى ملكا ; راهب نشا بالروم واستولى عليها أو تنسب إلى الملك ، ومعظم الروم ملكانيون . وهو لاء يقولون بالأقانيم الثلاثة أيضاً ، ويعتقدون أن أقوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى ، واتحدا معاً ، ولكنكه امترج كما يترج الماء باللبن أو المطر باللبن ، فهم وإن قالوا إن المسيح إله وإنه ابن الله ، إلا أنهم يميزون بين الإله وعيسى نوع تميز بخلاف اليعاقبة .

وقد أشار القرآن الكريم إليهم في قوله : « لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مُرْيَمٍ » ، الشهرين ستافى ج ٢ ص ٥٥ ، وما بعدها .

بعد أن أغلق الأمبراطور (جوستينيان) المدارس الفاسفية في أنيا
عام ٥٣٩ م.

وعن هذه المدارس ، وبواسطة أسانذتها من السوريان المسيحيين
من النساطرة واليعاقبة نقلت العلوم الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية .
فلما جاء الإسلام ، وانتصر على أهل هذه البلاد ، وفتحوا المسلمين
وأقاموا الدولة العباسية ، ورغب خلفاؤها وأولو الأمر فيها في العلم
والثقافة ، كافوا النقلة والمترجمين بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ،
وبالطبع كان النقلة من السوريان ، لأنهم هم الذين كانت لهم دراية وعلم
بالفلسفة اليونانية ، كما كان النقل إلى اللغة العربية ، إما من اللغة
السريانية ، أو من اللغة اليونانية القديمة .

رغبت الخلفاء العباسيون في العلم والثقافة ، فأمرروا بترجمة الكتب
الفلسفية إلى اللغة العربية ، ولكنهم لم يأمرروا بنقل جميع العلوم
الفلسفية دفعة واحدة ، وفي وقت واحد ، وإنما كانت ترجمة العلوم
الفلسفية ، ونقلها إلى اللغة العربية على دفعات ، وفي عدد خلفاء
مخصوصين ، ذلك أنه قد ترجم المنطق والطب في عهد الخليفة أبي جعفر
المنصور ، وترجمت العلوم الفلسفية الإلهية في عصر المأمون ، أما بعد
المأمون فقد انتهت حركة الترجمة الجدية ، وانتهى العصر الذهبي لنقل
العلوم الأجنبية ، فلقد جاء الخليفة المتوكل ، ومنع من الاستغال
بالفلسفة وبالعلوم العقلية .

ولذلك كان من الواجب أن نبين الأسباب الخاصة التي دفعت

أبا جعفر المنصور بالذات إلى ترجمة كتب المتنطق والطب ، وإغداه
الأموال الكثيرة على المترجمين والنقلة ، مع أنه كان مشهورا بالشح
والبخل ، ولماذا لم تترجم الفلسفة الإلاطية إلا في عصر المأمون ؟ ثم لماذا
انهت حركة الترجمة بموته ؟

أسباب ترجمة المتنطق :

أما الأسباب التي دفعت المسلمين في ذلك الوقت ، وخاصة الخليفة
المنصور إلى ترجمة كتب المتنطق اليوناني فهى :

أولاً : أن المسلمين بعد أن اتسعت رقعة بلادهم ، فشملت فارس
والهند والشام ومصر ، اختلطوا بكثير من أرباب الديانات القديمة
كاليهودية والمسيحية ، وغيرها من النحل المتعددة ، فقد كان يوجد
في هذه البلاد خلاف الديانات السماوية : المحسوس والزنادقة وغيرهم ،
وكان المسلمون يشتغلون مع هذه الفرق في مسائل دينية ، وكان يحصل
 بينهم كثير من المنازرات والمجادلات حول الموضوعات الدينية ،
والمسائل الاعتقادية ، وكان المجادلون من غير المسلمين لهم دراية وعلم
بالفلسفة اليونانية ، والقياس المتنطق ، فكانوا يستعملونه في جدلهم
مع المسلمين ، فاضطر المسلمين أمام قوة هؤلاء الخصوم في الجدل ،
وفي نظم الأقىسة المنطقية إلى التعرف على المتنطق الأرسطي ودراسته
كي يستعينوا به في مجادلة خصومهم وحجاجهم .

ثانياً : ولكن هذه الرغبة وحدها من المسلمين ليست كافية لنقل

العلوم الفلسفية ، وخاصة المنطق الارسطي ، لو لا معاونته من أولى الأمر في ذلك ؛ وكان ذلك المعاون والمناصر لهم هو الخليفة - أبو جعفر المنصور - إن ذلك الخليفة العباسى عند مارأى هذا الجدال والحجاج بين المسلمين وغيرهم ، ورأى ضعف المسلمين و حاجتهم إلى المنطق كي يتمكنوا من نظم الأقويسة العقلية التي يستفيدون منها في مناقشة الخصوم ، أمر بترجمة كتب المنطق ، وأغدق الكثير من المال على النقلة والمتربجين مع أنه كان مشهوراً في وقته بالشح والبخل ، حتى أنه كان يلقب بأبي الدوانيق ؛ ولكن رغبته العلمية ومحبته للدين الإسلامي وإرادته ظهوره وتغلبه على غيره من الديانات المختلفة والملل القديمة جعلته لا يغضن بالمال ، بل يضحي به في هذه الناحية .

أمر المنصور بترجمة كتب المنطق إذن ، ويقولون : إن الذى قام بترجمتها له هو : عبدالله بن المتفق^(١) الأديب الفارسي ، فقد ترجم هذا العالم من كتب أرسطو الأقسام الثلاثة الأولى من منطق أرسطو المسمى (الآلة) ، وهى كتاب المقولات فى (الأجناس العالية) وكتاب العبارة ، وهو يبحث فى (القضية) ، وكتاب التحليلات الأولى

(١) واسمه بالفارسية روزيه ، وكان يكفى قبل إسلامه بأبي عمرو فلما أسلم تكفى بأبي محمد ، وسمى أبوه بالتفق لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبصرة ضرباً مبرحاً في مال احتجنه من مال السلطان حتى تقعمت يداه . (الفهرست ص ١٧٢) .

في (القياس). كما ترجم أيضاً المقدمة التي كتبها (فود فوريوس) الصورى في السكليات، وجعلها مدخلًا لكتب أرسسطو المنطقية، وهي المسماة في المنطق بـ (إيساغوجي).

ثالثاً: وقد ترجم في عصر أبي جعفر المنصور كتب الطب والفلكل أياًًا فقد روى المؤرخون أنه أصيب بمرض في معدته ، واستعصى علاج هذا المرض على أطبائه ، فدله بعض قومه على جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جندسابور في ذلك الوقت ، فطلبه ، خاء إليه ، وعالجه حتى شفى من مرضه ، فاتخذه طبيباً له^(١) وكان ذلك سبباً في أن أمر بترجمة كتب الطب .

وقد كان من المترجين في عصره (البطريق) الذي أمره المنصور بنقل كثير من الكتب القديمة^(٢).

أسباب ترجمة الفلسفة الإلحادية :

لم يجرؤ على ترجمة الفلسفة الإلحادية ، ولم يأمر بنقلها إلى اللغة العربية سوى المؤمن ، إذ أنه لم يحصل في مصرى المادى والمهدى من خلفاء بنى العباس ترجمة للكتب الفلسفية ، وأما الرشيد فكان أذله على الترجمة أن أمر بإعادة ما ترجم في الزمن السابق عليه.

(١) هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٢٣ تقل عن كتاب طبقات الأطباء .

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٠ .

أما الخليفة المأمون (عبد الله بن الرشيد) الذي ولد سنة ١٩٨ هـ فقد أراد أن يتم عمل الخليفة أبي جعفر الذي أمر بترجمة كتب المتنطق الأرسطي، وذلك بأن يقوم بترجمة بقية الكتب الفلسفية، وخاصة الفلسفة الإلحادية والإنسانية، فقرب إليه المترجمين، وأغدق عليهم الأموال، وكاتب ملوك الروم في ذلك الوقت ليرسلوا إليه ما عندهم من كتب فلسفية، وفي ذلك يقول صاعد الانداسي في كتابه: طبقات الأمم :

وَلَا أُفْضِلُ الْخَلِيلَةَ إِلَى الْخَلِيلَةِ السَّابِعَ (عَبْدُ اللَّهِ الْمَأْمُونَ) نَعَمْ
مَا بَدَأَ بِهِ جَدُّهُ : الْمُنْصُورُ، فَأَفْبَلَ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ فِي مَوَاضِعِهِ، وَاسْتَخْرَجَهُ
مِنْ مَعَادِنِهِ، بِفَضْلِ هَمَّتِهِ الشَّرِيفَةِ، وَقُوَّةِ نَفْسِهِ الْفَاضِلَةِ، فَدَخَلَ مُلُوكَ
الرُّومَ، وَأَتَحْفَهُمْ بِالْمَدَايَا الْخَطِيرَةِ، وَسَأَلَهُمْ صَلَتِهِ بِمَا لَدُهُمْ مِنْ كَتَبِ
الْفَلَسْفَةِ، فَبَعْثَوْا إِلَيْهِ بِمَا حَضَرُوهُ مِنْ كَتَبِ أَلَاطِونَ وَأَرْسَطُو طَالِيسَ
وَبَقِرَاطِ وَجَالِينُوسَ، وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْفَلَسْفَةِ. فَاخْتَارَ طَامِرَةَ الْمُتَرَجِّمِينَ
وَكَفَّهُمْ بِنَقْلِهِمْ وَتَرْجِمَتِهِمْ، فَتَرَجَّحَتْ لَهُ عَلَى غَايَةِ مَا أَمْكَنَ، ثُمَّ حَضَرَ
النَّاسُ عَلَى قِرَامَتِهِ وَرَغَبُوهُمْ فِي تَعْلِيمِهِ، فَنَفَقَتْ سُوقُ الْعِلْمِ فِي زَمَانِهِ،
وَقَامَتْ دُولَةُ الْحَكْمَةِ فِي عَصْرِهِ، وَتَنَافَسَ أُولُو الْبَنَاءِ فِي الْعِلْمِ لِمَا كَانُوا
يَرَوْنَهُ مِنْ إِحْظَاةِ لِمَتَعْلِمِهِمْ، وَإِخْتِصَاصِهِ لِمَقْلِدِيهِمْ فَكَانُ يَخْلُو بِهِمْ،
وَيَأْسُ بِمَنَاظِرِهِمْ، وَيَتَلَذَّذُ بِمَا كَرِنَهُمْ، فَيَنَالُونَ عَنْهُ الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ
وَالْمَرَاتِبِ السَّيِّنةِ (١).

(١) طبقات الأمم ص ٥٥.

أما الدافع الحقيق ، والسبب المباشر الذى جعل الخليفة المأمون
على نقل الكتب الفلسفية الإلاطية فقد اختلف المؤرخون في بيانه :

١ - فابن النديم في كتابه : (الفهرست) يذكر أن السبب في ذلك :
هو أن المأمون رأى رؤيا في منامه كانت من أوكر الأسباب وأكبر
الدowافع إلى النقل والترجمة . فيحكي أن المأمون رأى في منامه رجلا
أبيض اللون مشربا بحمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالس أعلى
سريره ، قال المأمون وكأنه بين يديه قد ملئت هيبة وقلت من أنت ؟
فقال أنا أرسطو . فسررت به ، وقلت : أيها الحكمي أسلك ، قال : سل
قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن في العقل . قلت ثم ماذا ؟ قال : ما حسن
في الشرع ؛ قلت ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمود ، قلت ثم ماذا ؟
قال : ثم لا ثم ؛ وفي رواية قلت زدني : قال من نصحك في الذهب
فليكن عندك كالذهب ، وعليك بالتوحيد ^(١) .

فكان هذا المنام من أقوى الأسباب التي حلت المأمون على نقل
العلوم الفلسفية وترجمتها .

وقد يكون هذا المنام تصوير الرغبة المأمون في العلوم العقلية ،
والقياس الأرسطي ، ظهرت هذه الرغبة في الرؤيا بعد أن كانت
مكتوبة وفي منطقة اللاشعور .

٢ - ويقال إن السبب في ترجمة الكتب الفلسفية وقيام المأمون

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٣٩

بها نشأته الاعتزالية، وتأثيره بمذهب أهل الاعزال، فقد نشأ المأمون تلبيداً ليعي بن المبارك البزيدي، وهو من المعتزلة، وصدققاً لثامة ابن أشرس، صاحب المذهب الثامني في الاعزال، وللصداقة والتلمذة أثراً هما بعيد في تكوين الشخص، وميوله، وعقيدته، لذلك اهتم المأمون مذهب الاعزال، وقرب إليه شيوخه، فلما نار أهل السنة ضد المعتزلة، أراد المأمون أن ينصر هذا المذهب، وأن يقوى رجاله ضد خصومهم من أهل النص، فأمر بترجمة الكتب الفلسفية الإلهية ليستعينوا بها في الرد على الخصوم، ولكنه لما لم يفلح في إقناع خصومه المعتزلة وإخاهم عمداً إلى إهانة العلماء، وسفك دمائهم، كما حدث في ذلك مع الإمام أحمد بن حنبل في مشكلة خلق القرآن.

٣ - ويقال : إن السبب في ترجمة الكتب الفلسفية الإلهية تكوين الشخصي ورغبتة في حرية الفكر إلى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء ، واعتقاده أنهم صفوة الخلق ; ولذا يحب على الناس الاستفادة منهم ، والتشفف بهم ، يحكي أنه قال :

(الحكماء صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنائهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتقاوا بقوام عن دنس الطبيعة ، هم ضياء العالم ، وهم وأضعوا قوانينه ، ولو لا هم لسقط العالم في الجهل والبربرية) (١).

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي الدكتور محمد البهري
٢٠٠ وما بعدها .

وقد تكون الحاجة الماسة إلى كتب الطب، والمنطق، والرياضيات من الخلفاء ورؤساء الدولة في ذلك الوقت، هي التي دفعتهم إلى ترجمة هذه الكتب بالذات، فلما علموا رجاحة العقل اليوناني، بسبب قاعدة ما وصلتهم بهم من علوم، واطمأنوا إلى قيمة هذه العلوم بالنسبة إليهم ورأوا أنها، لأنضر بالدين والعقيدة، رغبوا في الإطلاع على بقية علوم اليونان الفلسفية، وخاصة الإلهيات.

ولكن لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الإقدام على هذا العمل. كما لم يجرؤ خليفة بعده، فقوه نفس هذا الخليفة ورجاحة عقله وتكوينه الشخصي من أهم الأسباب التي جعلته يقبل على ترجمة هذه الكتب الفلسفية، ويكتب ملوك الروم في ذلك، كي يرسلوا إليه ما عندهم من كتب فلسفية، وكانت توجدينه وبينهم مراسلات، وصلات ودية. فأخذ يرسل إليهم المدابي الكثيرة، والتحف الثمينة، فأرسلوا الكتب الفلسفية إليه، وأحضر المأمون لها مهرة المترجمين، فترجموا له هذه الكتب إلى اللغة العربية؛ وكان من عنى بنقل هذه العلوم بأمر الخليفة المأمون: الحجاج بن مطر، ويحيى بن البطريق، ويونس ابن ماسوية.

وكان عمل الخليفة المأمون في الترجمة وتشجيعه لآرائها، مما حمل بعض رجال حصره، وأهل المكانة في زمانه، على أن يخذلوا حذوه، ويتبعوا طريقه؛ فكلفوا المترجمين بالنقل أيضاً من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ومن هؤلاء: محمد، وأحمد، والحسن، بنو شاكر

المنجم؛ فقد بذلوا المال الكثير في الترجمة كما أرسلوا حنين بن إسحاق وغيره إلى بلاد الروم، ليحضروا الكتب الفلسفية، فقاموا بهن بطرائف الكتب، وغرائب المصنفات في الفلسفة، والهندسة، والموسيقى.

قال أبو سليمان المنطق السجستاني: إن بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم: حنين بن إسحاق، وجيش بن الحسن، وثابت بن قرة، وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة،^(١).

ويروى في ذلك أن عيسى بن يحيى قد ترجم لأحمد بن شاكر كتاب الأخلاق لبراط.

ولكنه ما كاد ينتهي عصر المأمون حتى انتهى عصر الترجمة الحقيق، انتهى العصر الذهبي للترجمة، وذلك أنه عند ماجاه الخليفة المتوكل، وكان يخالف أباء في عقيدته، فقد كان لا يعتقد مذهب أهل الاعتزال، ولا يدين به، بل كان يميل إلى مذهب أهل النص والحديث، كما خالف أباء في القول بخلق القرآن، تلك النظرية التي جرت على المسلمين كثيراً من البلاء والإيذاء، ومن هنا نراه يأمر بمحظ دراسة الفلسفة، ويشكّل بالملفكون وأهل النظر منهم، ويشرد العلماء ورجال المعتزلة، ولكن هذا الحظر، والتشكيل بالمشغلي بالفلسفة لم يمنع من دراسة الفلسفة سراً، وتكون الجمعيات السرية.

أمر المتوكل بالرجوع إلى عقيدة أهل الحديث، إرضاء للبمسكين

(١) الفهرست لابن التديم ص ٢٤٠.

بطوأهـ الـكتـاب والـسـنة الـذـين لا يـمـيلـون إـلـى التـأـوـيل والـشـرـح العـقـلي
فـي الـعـقـيدة، وـكـان فـي هـذـا الـذـى ذـهـب إـلـى المـتـوـكـل مـن حـظـر درـاسـة
الـفـلـسـفـة، وـمـحـارـبـة الـبـحـث النـظـري، تـأـخـير لـلـحـرـكـة الـفـكـرـية وـالـعـقـلـية
فـي الـبـلـاد الـإـسـلـامـيـة فـي ذـلـك الـوقـت، وـتـقـرـرـهـا.

المذاهب الهندية وأثرها في التفكير الإسلامي :

للـهـنـدـ دـيـانـة قـدـيمـة تـسـمى بـالـدـيـانـة (الـفـادـيـة)؛ وـقـدـ جـاءـتـ هـذـهـ
الـتـسـمـيـة مـنـ النـسـبـةـ إـلـى كـتـابـهـمـ الـمـقـدـسـ المـسـمـىـ : (بـالـفـيـداـ)، وـقـدـ
جـمـعـتـ تـعـالـيمـ هـذـهـ الـدـيـانـةـ الـقـدـيمـةـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ حـوـالـىـ الـقـرـنـ الـخـامـسـ
عـشـرـ أـوـ الـقـرـنـ الثـانـيـ عـشـرـ قـبـلـ الـمـيـلـادـ عـلـىـ اـخـتـلـافـ الـمـؤـرـخـينـ
فـيـ ذـلـكـ .

وـتـقـومـ هـذـهـ الـدـيـانـةـ عـلـىـ الـاعـتـقـادـ بـأـنـ الـآـلـهـةـ مـتـعـدـدـةـ مـتـكـثـرـةـ، فـهـىـ
دـيـانـةـ مـشـرـكـةـ لـقـوـطـهـ اـبـتـعدـدـاـ لـآـلـهـةـ؛ وـتـصـيـفـ لـكـلـ إـلـهـ شـائـناـ خـاصـاـ فـيـ
الـطـبـيـعـةـ وـالـجـوـدـ. وـكـانـ أـصـحـاـبـهـ يـؤـمـنـونـ بـالـحـيـاةـ الـآـخـرـىـ، وـيـرـونـ أـنـ
الـسـعـادـةـ الـآـخـرـوـيـةـ تـكـوـنـ بـتـقـدـيمـ الـقـرـابـيـنـ لـلـآـلـهـةـ، وـالـدـعـاءـ الـلـهـيـتـ وـتـكـرـيـمـهـ،
كـاـ تـقـومـ هـذـهـ الـدـيـانـةـ عـلـىـ تـقـسـيمـ النـاسـ إـلـىـ عـدـةـ طـبـقـاتـ، وـأـرـقـىـ هـذـهـ
الـطـبـقـاتـ، هـمـ طـبـقـةـ الـمـصـلـينـ، أـوـ الـبـرـاهـمـةـ، وـلـكـنـ بـتـطـورـ الـرـوـمـنـ وـتـقـدـمـهـ
حـدـثـ أـنـ نـظـرـتـ هـذـهـ الـطـبـقـةـ فـيـ الـدـيـانـةـ الـفـادـيـةـ وـتـعـالـيمـهـ، فـأـدـامـ
نـظـرـهـمـ وـتـفـكـيرـهـمـ إـلـىـ تـعـدـيلـهـذـهـ الـدـيـانـةـ بـمـاـيـسـىـ فـيـاـبـعـدـ بـالـدـيـانـةـ الـبـرـاهـمـيـةـ.
وـالـدـيـانـةـ الـبـرـاهـمـيـةـ تـكـوـنـتـ فـيـ بـلـادـ الـهـنـدـ حـوـالـىـ الـقـرـنـ التـاسـعـ، أـوـ

القرن الثامن قبل الميلاد ، وتقوم تعليمها على اعتقاد أن الإله واحد ، وأنه ليس هناك إله غيره ، فهى تقول بوحدانية الإله ، وترى أنه هو الموجود حقيقة ، وأن غيره من الموجودات ظلال وأوهام ، وهذا العالم المتکثر في الظاهر مظاهر هذا الإله الواحد .

وهذا الإله قد أضافوا له أسماء ثلاثة باعتبارات مختلفة : فهو (برهما) باعتبار أنه موجود لهذا العلم ، وخرج له من العدم ، وهو (فشنو) باعتبار أنه يحفظ هذا العالم ، وهو (سيفا) باعتبار أنه يملك هذا العالم ويبيده .

وهذا الإله الواحد (برهما) نشأ عنه هذا العالم كله ، وكيفية صدوره عنه يتضح من عبارتهم الآتية ، إذ يقولون : « في البدء كان الموجود واحدا لاثني له ، فأحسن رغبة في التكثير خلق النور ، وأحسن النور رغبة في التكثير خلق الماء ، وأحسن الماء رغبة في التكثير خلقت الأرض ، كل ذلك يارادة بربنا وقدره » ، (١) .

وترى هذه الديانة أن (برهما) موجود في كل موجود ، وهو الجوهر الكلي والحياة العالمية ، وما عداه من الجزيئات فهي ظواهر له وأوهام ، واستنتاج العلماء من ذلك أنهم يقولون بوحدة الوجود أو بالحلول ، وأن الله وجود عندهم شيء واحد ، أو أن الله حال في هذا العالم وهو بذلك غير متناه ، ولا يمكن تشخيصه ، ولا وصفه ، لأن الصفة تعين الموصوف وتتحده . وإنما هو موجود في كل موجود .

(١) دروس في تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ، وابراهيم مذكور ص ٩٩

ومن الأشياء التي ذهبت إليها هذه الديانة ، نظام الطبقات والتفرقة بين الناس ، فإنها كانت تقسم الناس إلى أربع طبقات :

١ - طبقة الكهنة ورجال الدين .

٢ - طبقة الحراس والجنود (١) .

٣ - طبقة الزراع والتجار .

٤ - طبقة أرباب الحرف والمهن المسترذلة كالخدم .

كما كان من عقائد هذه الديانة القول بالتناخ ، ورأيهم فيه أن الروح بعد مفارقتها الجسد ، ترجع إلى العالم الأرضي لتتقمص جسداً آخر كلما مل جسدها الأول لثتاب في الأرض أو تعاقب ؛ لذلك كان من مهمة البرهمي أن يتجرد من لذاته وشهواته لي Flynn في برها ، الإله الأول ؛ ومن هنا نرى البرہمیین يکلفون أنفسهم ضروباً من الشدائـد والتعذيب والحرمان من لذائذ هذه الحياة واحتقارها ، ورياضة النفس بالزهد والتقوى ، والتأمل في الله في عزلة وسكون ، يبلغوا في الحياة المقبلة رتبة أرق وأرفع ، ومن الأشياء التي توصلهم إلى هذه الدرجة الرفيعة التأمل والاستغراق في (برها) أما الشخص الذي يحتفظ بشخصيته ، ويحرى وراء شهواته وملذاته . فإن نفسه تعود بعد موته إلى العالم المتعلق به ، وتحل ثانية في جسم إنسان أو حيوان أو نبات وهذا ... حتى يتطرور من هذه الجرائم فيعود إلى الفناء في برها والتلذذ به

(١) ويحكي عنهم أنهم قالوا : إن الكهنة خلقوا من رأس (برها) ، وأن الجنود نشأوا من ذارعه ومتذكبيه ، وأرباب الحرف والصناعه من سافيه ، والأرقاء والعبيد من قدميه .

ولذلك كان البرهان لا يتنى الموت ولا يرغب فيه ، لأنّه غير مخلص له من الشرور والآلام التي تختوّها حياته في الدنيا .

الديانة البوذية :

تنسب هذه الديانة إلى الفيلسوف الهندي (بوذا) . نشأ هذا الفيلسوف في بيت من بيوت الهند العريقة حوالي القرن السادس قبل الميلاد ، وقد أطلق عليه أسماء كثيرة منها (سیدارتا جوتاما) ، ومنها (سکیامونی) أي زاهد قبيلة سكينا .

نشأ هذا الفلسيوف في أحضان ملك أبيه ، فقد كان أبوه على ما يروى المؤرخون ملكاً لتلك البقاع ، ولما جاوز (بوذا) العشرين من عمره جاش بصدره الميل إلى الحكم وانتكل بالأخلاق الفاضلة ، والعادات الحسنة الطيبة ، وساورته الهموم والشكوك لما يعتور هذا العالم من الآلام والشرور ، وزاد هذا الهم في نفسه حتى أقض مضجعه (١) .

(١) ويروى بعض المؤرخين أنه خرج ذات يوم إلى التريض ، فلقيه شيخ هرم يعرج في مشيته ، وينبئ بما حل به ، فسأل حاشيته : ما الذي أصاب هذا الرجل حتى جف لحمه ووهن عظمه وانحلت قواه ؟ أشيء خاص به وبأسرته أم أن ذلك مصير الناس قاطبة فقيل له هذا مصير الناس كلهم . فقال بوذا : إنما إذا لمفتونون بشبابنا غافلون عمما سيحل بنا .

ثم خرج مرة أخرى فوجد نعشًا محولاً على الاعناق ، والناس من حوله يكرون ويندبون فسأل ، فقيل له : إنه رجل قد استوفى حظه من الحياة الدنيا ، وهذه نهايته . فقال تعسًا ل أيام الصبا لا تثبت أن تفتر منزهة —

فزهد في الجاه والمال ، واعتزل الجماعة مؤثراً الحكمة والزهد
في الدنيا ومتاعها ، اللهم إلا من مجالس العالم التي كان ينظمها
البرهانيون ، ويقومون فيها بتعلم الشباب ولكن لم يوجد عنده
الارتياح والطمأنينة لهذه التعاليم البرهانية ، وذلك لأنّه لم يجد فيها
ما يشبع رغبته ، وما يرضي نفسه وبحق آماله ، لم يجد فيها ما يفصله
عن شتون الدنيا ، وما يحول بينه وبينها . فاعتزل الناس جميعاً مدة
من الزمن قدرها المؤرخون بست سنين ، ثم خرج بعدها يعلن
لناس أنه صار (بودا) ومعناه ، الحكم أو الملهم المستنير ،
 وأنه وصل إلى درجة العالم الأعلى والوقوف على أسرار
التكليف وطريق الخلاص الآيدي . وأنه نبي بذلك وأخير به .
 فهو بذلك يدعى النبوة ،

أما تعاليم الديانة البوذية فهي :

أولاً : قد ألغت نظام الطبقات الذي كان موجوداً في الديانة
البرهانية ، وبيّنت أن الناس جميعاً سواسية ، لا فرق بين فرد وآخر ،

== أمّا المرم ، وتعسا للحياة فهي طيف أو حلّم نائم . ثم خرج مرّة ثالثة
فاصداً حديقته ، فوجد سادساً عليه سبأاً الوقار والسكينة فسأل عنه ، فقيل
له إنّه أحد الذين هجروا الدنيا وزخرفها ، وانقطعوا إلى الله لأنّهم تجاهروا
فضفت نفوسهم وأضاءت وجوههم . فقال : حقاً ، لقد أجمع العقلاء على
امتداح الدين والاعتصام بحبل الله المtin . فسأجعل الدين وسيلي وطريق
سعادتي في الدنيا والآخرة :
وأخذ يعتزل العالم ويتبعده عنه ، ويفر من الدنيا وزخرفها .

وأنهم جميعاً سواءً فهم متساوون في الحقوق والواجبات ، ودعت إلى الإخاء والمساواة ، والرأفة بالضعفاء والمساكين والدعوة إلى أن يعم السلام ، وهي بذلك ثورة اجتماعية غيرت من نظام الطبقات عند البرهمية .

ثانياً : إنها أوضحت أن هذا العالم الحس المشاهد هو عالم الأذى والإساءة ؛ وأنه كله شر وألم وأن هناك عالماً آخر ، كله خير وكله استقرار ، وأن الواجب على كل شخص أن يلغى ذاته ، ويعمل على إفقاء لذاتها حتى يصل إلى النرقانا ، وهي الطوبى الخالصة والحياة المستقرة التي تحصل عليها نفوس الأبرار، إما في هذه الدنيا أو إما بعد الممات .

يقول بوذا في بعض تعاليه : (أنا لا أعرف برهما إلا الفقر الذي لا يشهى في حياته شيئاً ، والنساج الذي بكل برامة وطهارة يتحمل السب واللعن والضرب بكل صبر ولطافة ، والذى لا يحسد حاسديه ، والذى لا يقاوم المعتمى ، كل أولئك هم البرهميون الحقيقيون بهذا الاسم) ويقول (بوذا) : (إذا كان الحقد يرد على الحقد بالمثل فكيف ينتهي إذن) .

ولعل أروع صورة لتعاليم النساج البوذى هي ماجامت في محاورة بين (بوذا) ، وتلميذه اسمه (برنا) ، لما أراد (بوذا) أن يرسله يوماً إلى بلد أهلء برآبرة متوجهون بشراً بتعاليم بوذا الجديدة فقال له بوذا :

إذك يا برنا مرسل إلى شعب غضوب قاس متوحش ، فلو

أنهم بادروك بالسب واللعنة فإذا يكرون رأيك فيهم؟ .

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم شتموني ، ولم يضر بوني يده ولا بحجر .

بودا : فإن ضربوك باليد أو بالحجر؟ .

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم ضربوني باليد أو الحجر ولم يضر بوني بعصا ولا بسيف .

بودا : فإن ضربوك بالعصا أو بالسيف؟

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم ضربوني بالعصا أو السيف ، ولم يقضوا على حياتي .

بودا : فإن قضوا على حياتك؟

برنا : أرى أنهم أناس طيبون رحمة ، قد أسدوا إلى يدآ ، لأنهم خلصوا روحي من هذا الجسم المليء بالأذنان بأقل مما يمكن من الألم .

بودا : هذا حسن يا برنا ، وإنك لخير من يستطيع أن يعاشر تلك الشعوب البربرية . اذهب يا برنا فانت الخالص خلص غيرك ، وأنت المعزى فعل غيرك ، وأنت الواصل إلى النر فانا ، فاذهب وادع إلها الآخرين .

وقد كان من تعاليم البوذية أيضاً : أن الوجود كله شر وألم ، وأن الواجب على كل شخص أن ينزع من نفسه كل رغبة وشهوة ، وأن يعدل عن كل أمل ، حتى يتمكن من الوصول إلى (النر فانا) ، ومن

لم يفعل ذلك يجب عليه التناصح ، كما ادعى ذلك البراهمة من قبلهم .
وقد وصلت هذه البيانات إلى المسلمين بواسطة الاختلاط
بأهلها أيام الفتح الإسلامي لبلاد الهند ؛ فقد فتح المسلمون تلك البلاد
في عهد الدولة الأموية ، كما يحدثنا بذلك التاريخ الإسلامي . كما
نقلت أيضا إليهم بواسطة الفرس ، فقد كان بين الفرس والهنود في الزمن
القديم علاقات تجارية ، فكانوا يتنقلون في تلك البلاد ، وللفرس
ثقافة قديمة تدفعهم إلى أن يعلموا ثقافات الغير ويطلبوا معرفتها
فرغبوا في تعرف ما للمند من ثقافة ، فنقلوها إلى لغتهم ، ثم نقلت
إلى اللغة العربية مع ما نقل من العلوم الفارسية .

وقد أثرت هذه المذاهب الهندية في مفكري المسلمين ، فأثر
القول بالحلول ووحدة الوجود في متصوفة الإسلام ؛ كالخلاج زعيم
القاتلين بالحلول ، ومحبي الدين بن عربي القاتل بوحدة الوجود ، كما
أثر الزهد والتقطش في كثير من المتصوفين المسلمين ؛ وأكثر من
ذلك أثرت هذه النزعة التصوفية في أغلب فلاسفة المسلمين أمثال
الفارابي والغزالى ، وغيرهما ، فقد بدأ هؤلاء الفلاسفة بحثهم
النظري والفلسفى منطقياً مخضنا ، ولكنهم في نهاية أبحاثهم ، وفي
آخر مطافهم العلمي مالوا إلى النزعة التصوفية ، ورأوا أن العلم وحده
لا يوصل إلى الله تعالى ولا إلى السعادة الروحية ، بل رأوا أنه لابد
مع ذلك من العمل كي يصل الشخص إلى العلم باله تعالى ، ويغنى فيه .
(راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ، وميزان العمل والإحياء للغزالى) .

الديانة الفارسية :

كانت للفرس ديانة قدّيمة ، تقوم على تعدد الآلهة وتتنوعها ، ولذا كانوا يكرمون النار ، والماء ، والأرض وبعض الأشجار ، لاعتقادهم فيها أنها آلهة ، أو أن الآلهة حلت فيها ، فلما جاء فلسوفهم الشهير « زرادشت » ، حوالي القرن الثامن أو السادس قبل الميلاد ، غير في هذه العقيدة ، وعدل فيها ، ودعا الناس إلى الاعتقاد بأن هناك إلهين اثنين : إله للخير ، ويسميه (أورمزدا) ، وإله للشر ، ويسمى (أهر،ان)؛ الأول خلق السماء ، والأرض ، والملائكة ، والنور ، ويسكن مكانا نورانيا سعيدا ، والثاني صنع الشياطين ، ودس السم في الثعابين ، وخلق الظلة ، وأفتشي الوذائل والأمراض ، ويسكن في مكان مظلم سحيق؛ وهذا الإلهان في تنازع مستمر ، وبينهما حروب لا تنتهي ، فالتنازع بين قوى الخير وقوى الشر كان باستمرار.

ويدعى « زرادشت » ، أنه نبي ، بل إنه رسول أرسل للناس من قبل إله الخير ، أرسله إليهم ليبين لهم طريق الخير من طريق الشر ، ولكن يدهم على هذا الطريق ، وبين لهم أن الفوز والنجاة إنما هو في اتباع (أورمزدا) إله الخير ، وتعاونته على محاربة إله الشر والانتصار له ، وقد أوحى الله إليه هذه التعاليم في كتابه المسمى (أفتا) ، وقد عنى الفرس بهذا الكتاب ، وكتبوا عليه كثيرا من الشرح والتفسير ، كما ترجم هذا الكتاب أيضا إلى اللغة العربية ؛ والذي نقله إليها هو : « جبلة بن سالم » .

(١٠ — في الفلسفة الإسلامية)

ومن تعاليم هذا الدين أن العالم منقسم إلى قسمين: حزب الخيرين ، وحزب الشريرين ، وأن الحرب بينهما دائمة ، يعمل الأخيار على إضعاف هؤلاء الأشرار وإبادتهم ، ويذهب الأشرار إلى إضلال المؤمنين وإغواطهم بارتکاب المعاصي ، ولكن الغلبة في النهاية ستكون لـ الله الخير على إله الشر . فزرادشت متفائل يغلب الخير على الشر ، وهندته يرجع السُّكُل ، فيعود عالماً واحداً ، ولكن إله الشر يبدأ من جديد لمعاكسة إله الخير ومناهضته ، فتعود المعركة بينهما ، ويتبغل إله الخير ، وهكذا إلى مالا نهاية (أى في هذه الحياة الدنيا ، فإن زرادشت يذهب إلى فناء العالم ، ويعتقد أن له نهاية يقتفي عندها) ،

الإنسان عنده :

ويذهب (زرادشت) إلى أن للإنسان حياتهين : حياة تكليف وهي الحياة الدنيا ، وحياة جزاً (إنابة أو عقاب)، وهي الحياة الآخرة وأن التكليف في الدنيا يكون بإرسال الرسل ، الذين يعثرون الله رحمة منه بعباده ، ليهدوهم إلى الطريق المستقيم ، ويخذروهم من السير في طريق إله الشر والشيطان، وهذا فارق بين ديانة زرادشت وتعاليم المنهود، فقد اعتقدوا أنه لا حاجة إلى إرسال الرسل ، بل إن الإنسان يمكنه أن يصل إلى دار النعيم : (النرفاانا) بواسطة الرياضة والتأمل في الله .

وأما النفس الإنسانية : فهي جوهر مجرد عن المادة ، ذؤيرادة ، واختيار ، وهذه النفس لها قوى مختلفة : سكفة الوجдан ، والتفكير ، والإرادة .

فإذا مات الإنسان حلقت روحه فوق منزله ثلاثة أيام بلياليها ، ثم تصعد بعد ذلك إلى الملائكة الإلهية لتحاسب على ماقدمت من عمل فإن تكافأت سيداتها وحسناتها وقعت في محل التوازن ، لاتفاق غير الحر والبرد ، وإن رجحت حسناتها عبرت جسراً عريضاً حتى تصل إلى النعيم المقيم ، وإن رجحت السيئات سقطت في الموة السحيقة المظلمة . ولكن ذلك في نظرهم لا يدوم ، بل إنه سيأتي يوم يبعث فيه الأموات جميعاً ، ويتطهرون في سهل مخصوص ، يخرجون منه مطهرين من الذنوب ليعيشوا في عالم كلّه خير ، زال منه الشر بلا رجعة .

وقد جاء بعد (زرادشت) الفيلسوف : (مانى) مؤسس مذهب المانوية سنة ٢١٥ م ، وهذا المذهب يقوم على أساس ديانة (زرادشت) وهي الاعتقاد بوجود إلهين قديمين ، يسيران هذا العالم ويقومان على شتونه ، إله للخير ، وإله للشر ، ويرى أحدهما متساوياً في المرتبة .

ويرى أن الإنسان خلق أولاً من النور ، ولكن إله الشر قاده إلى سجن الحالك ، وهى المادة التي كلّها شر ، ولم يتمكن الشخص من التخلص منه ، ويعتقد أن إله الشر سيتغلب على إله الخير حيناً من الوقت ، ثم يتغلب إله الخير ؛ وهكذا ... لأنهما متساويان في الدرجة^(١) . ولذلك كان من الواجب على كل شخص أن يخلص نفسه من الجسم الذى تحمل فيه ، وذلك إنما يكون ياضعاً ل النوع البشرى ، وإبادة الفسل ، ومحظوظ الزواج ، فلما شاع هذا التشاؤم في عصره ، تذمر الشعب من هذا

(١) الفلسفة الشرقية للدكتور غلاب ص ٣٠٣

الضعف واليأس ، فاحضره ملك ذلك الوقت أمامه وناقشه في مذهبها ، ودعاه إلى التخلص من نفسه ليطبق مذهبها الذي يدعو إليه عملياً ، ويكون قدوة لغيره وأمر الجناد بيازهاق روحه سنة ٢٧٥ م .

ثم جاء من بعده (مزدك) صاحب النحلية المسماة (بالمزدكية) في نهاية القرن الخامس الميلادي ، وهذه الديانة تذهب مذهب (زرادشت) في القول بوجود إلهين ، ولكنها تزيد عليها إذ تقول هذه الديانة بالاشتراكية ، وتدعوا إليها ، هذه النحلية تدعوا إلى الاشتراكية بين الناس في الأموال والنساء - لأن ذلك هو الذي ينبع الكيد والخذل من قلوب الناس ، وبيس الشر الكامن في نفوسهم ، فإذا ألغيت الملكية ، وأبيحت النساء للجميع بلا قيد ولا شرط ، ظهرت القلوب من الخذل إلى الأبد ، ووضعت الحرب أوزارها إلى نهاية الوجود ، وقد أخذ بهذا المذهب (قباذ) ملك الفرس ، ثم أبطله من بعده كسرى أنو شروان ، وكما ذهب هذا الفيلسوف إلى اشتراكية النساء والأموال ورأى أن السكل فيما سواه ، ذهب إلى أنه لا يجوز أن يختص بعض الناس بطقوس دينية دون الآخرين ، حتى تزول جميع الفروق التي هي سبب البلاء في العالم .

أثر هذه المذاهب في الفلسفة الإسلامية :

يحدثنا التاريخ أن الإسكندر الأكبر فتح بلاد الشرق ومنها فارس في أوآخر القرن الرابع قبل الميلاد ، وترتب على هذا الفتح أن ضعفت أمر هذه الديانة الزرادشتية أمام الأفكار الإغريقية الجديدة الغازية

والفاتحة ، ولكنها نهضت ثانية في عهد الدولة الساسانية التي ابتدأ حكمها حوالي عام ٢٢٦ م ، وبقيت دين الفرس حتى كان الفتح الإسلامي ، وهذا مما يوحي تأثير المازدكية بمذهب إهلاطون في القول بالاشراكية في النساء والأولاد ، حتى يزول الحقد والشحناه من قلوب الشعب والرؤساء ؛ ثم فر بعض أتباعها إلى الهند ، ولا زال جماعة منهم في بمباي ، وتعرف هذه الجماعة بالفرسین ، وتتمسك بهذا الدين ، كما استمرت هذه الديانة بعد الفتح الإسلامي في بلاد الفرس حوالي ثلاثة قرون ، فأثرت في بعض العرق الإسلامية . وليس تقدير (بشار بن برد) للنار - فقد ورد أنه يفضل النار على الطين - وزندقة (ابن المقفع) ومروق الجاحظ في بعض آرائه ، إلا من بقايا الديانة الزرادشتية ^(١) .

هذا رأى فريق من المؤرخين ، ولكننا يحتاج إلى تمحص ليس في الوقت متسع له ، ولا المجال الآن يسمح به ، ولذلكنا مع اعتقادنا

(١) راجع الفلسفة الشرقية للدكتور غلاب ص ٢٠٨ ، وتاريخ الفلسفة للأستاذين عبده خير الدين ، ومحمد علي مصطفى ص ٤٢ .
ويروون في ذلك أن ابن المقفع عندما مر بيته فار من بيته الجبوس قال :

يا بيت عاتكة التي أتعذل
لأنك لامتحك الصدود وإنني
فيما إليك مع الصدود لأمييل
ويقول بشار بن برد :
لأبليس من فار وآدم طينة
والطين لا يسمو سمو النار

بأن الديانة الزرادشية عرفت لدى المسلمين بعد الاختلاط بأهلها أيام الفتح الإسلامي لهذه البلاد، وأن كتبها ترجمت إلى اللغة العربية ضمن ما ترجمه الفرس - كعبد الله بن المقفع - من الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية ، فليس من الممكن أن نرى لها أثراً إيجابياً في الفلسفة الإسلامية؛ إذ أن هذه المذاهب الفارسية تعتقد بوجود إلهين - إله الخير ، وإله الشر - أما فلسفة المسلمين جميعاً فإنهم يقولون بوحدانية الإله ، وإنه من المستحيل وجود إلهين للعالم في نظر المسلمين ، ولكن قد يكون لهذه الديانات أثر سلبي في المفكرين من المسلمين؛ وهو أن هذه العقيدة القائمة على تعدد الإله، جعلت المسلمين يقولون بالوحدة التي هي أساس دينهم وبالغون فيها ، كافعل المعتزلة والفلسفه، الذين قالوا بالبساطة في الذات الإلهية ، ونفوا صفات المعانى وغيرها عنه خوفاً من تعدد القدماء أو التكثير في الذات العلية ، بل نفوا وجود الشر في العالم ، وقالوا إن الشر نسي . فالشر عدم الخير أو ما ينفع .

أما بقية تعاليم هذه الديانة الزرادشية من الدعوة إلى فعل الخيرات واجتناب الشرور والرذائل ، والاعتقاد باليوم الآخر ، وما يجري فيه ، فقريبة من التعاليم الإسلامية .

أشهر المدارس الفلسفية في بدء الترجمة

سبق أن ذكرنا أن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى مدرسة الإسكندرية بعد فتوح الإسكندر المقدوني ، وفي هذه المدرسة ظهر

المذهب الأفلاطوني في ثوب جديد على يد أفلوطين المصري في القرن الثالث الميلادي ، وسميت فلسفة هذه المدرسة بالأفلاطونية الحديثة ، وهي مزيج من تعاليم أفلاطون ، ومن الديانة المسيحية ، واليهودية ، والتصوف الشرقي .

ومن هذه المدرسة نقل التعليم الفلسفى إلى مدارس السريافى الرها ونصيبين ، وحران ، وجندى سابور ، وكانت هذه المدارس هي الموجودة في بدء الترجمة ، وكانت اللغة السريانية هي لغة الثقافة في ذلك الوقت بجانب اللغة اليونانية ، وكان القائمون على التعليم في هذه المدارس من المسيحيين : النساطرة ، واليعاقبة ، وإليك تعريفاً موجزاً بهذه المدارس :

الرها ونصيبين : كانت السريانية لغة كل من الكنيسة الغربية (اليعقوبية) والكنيسة الشرقية (الفارسية) ، وكانت اللغة اليونانية تدرس بجانب اللغة السريانية في الأديرة ، وأماكن العبادة ، وكانت (رأس عين وقنسرين) مركزين هامين للثقافة في الكنيسة الغربية ، ويقال إن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك في أول الأمر على الأهل ، فإن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يكتب بها ، إلا أن هذه المدرسة أغلقت في عام ٤٨٩ م ، لأن المعلمين الذين كانوا يقومون بالتدريس فيها كانوا نسطوريين في آرائهم؛ ولكنها فتحت ثانية في نصيبين ، ونالت تأييد الساسيين في ذلك الوقت لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد الفسطورية ، والمعارف اليونانية في بلاد الفرس .

وكان تعلم هذه المدارس في جل أمره دينياً، يتصل بالنصوص المقدسة، وكانت موجهاً لخدمة تعاليم الكنيسة، أما رجال الطب وتلاميذهم فقد كان لهم حظ وعناية بهذه التعاليم الدينية، فقد كان رجال الطب في غالب من القساوسة، ومن رجال الدين، في ذلك الوقت، وقد عنى الأطباء عناء خاصة بكتاب : بقراط ، وجاليوس ، وأرسطو ، ونقلوها إلى اللغة السريانية .

مدرسة حران : وحران مدينة في بلاد الجزيرة بجوار الراها، وقد كان لهذه المدينة مكان خاص في العلم ، وبالأخص بعد الفتح العربي ، في هذه المدينة اتصالت وثيقة الساميين القدماء بالأبحاث الرياضية والفلسفية ، وبنظريات المذهب الأعلاطوني الجديد ، وأخذ الحرانيون عن حسنة بآراء موضوعة ، ترجع للعصر الإغريقي المتأخر ، وكان لكثير منهم اتصال على وثيق بعلماء الفرس ، وعلماء الغرب في القرنين : الثامن والتاسع من الميلاد ، وقد كان لكثير منهم نشاط في الترجمة والنقل .

مدرسة جند يسابور : وهي مدينة بناها سابور بن أزدشير ، وأسكنها سبي الروم وبعض جنوده ، فسميت لذلك (جند يسابور)، وفي عهد كسرى أنو شروان حوالي عام ٥٣١ - ٥٧٩ م، أُسست في هذه المدينة مدرسة للدراسات الفلسفية والطبية ، وكان معظم القائمين على التدريس منها من المسيحيين النسطوريين ، ولما كان كسرى من يملون إلى الدراسة العقلية، ويشغفون بها، فقد شمل تساحمه كلام من النسطوريين

واليعقوبيين . مع ما يذهبون من شفاعة الخلاف ، وصار للمسيحيين "سريان حظوة لديه نالوا مثلها في قصور الخلفاء فيها بعد .

وفي ذلك الوقت أخرج من (أئتنا) سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الحديث ، بعد أن أغلق الإمبراطور (جوستينيان) المدارس الفلسفية في أئتنا عام ٥٢٩ م ، فأوامر كسرى في قصره ، خرکشیا عنده مدة من الزمن رجموا بعدها إلى بلادهم ، بعد أن أدوا الفرس ، وأثروا فيهم بعض التأثير في المشاكل الفلسفية بسبب مقامهم ومسكنتهم بينهم .

الترجمة والمتربون

كانت سوريا نقطة التلاق بين الشرق والغرب ، ومحل تقابل القوتين العظيمتين في ذلك الوقت : الفارسية شرقاً ، واليونانية الرومانية غرباً ، وكان السريان يذهبون بتجارتهم شرقاً وغرباً ، ثم يعودون بحكمة الفرس ، وعلوم الإغريق إلى بلادهم ، فالتقت فيها معارف الفرس ، وفلسفة الإغريق ، كما تعلم بعض السريان في مدرسة الإسكندرية ، وانتقلوا إلى بلادهم ليكونوا لهم مدارس خاصة ، يعلمون فيها التلاميذ الفلسفة اليونانية ، وينصرون بها المذاهب المسيحية (النسطوري ، واليعقوبي) ، ونقلت هذه العلوم إلى اللغة السريانية ، التي كانت لغة الكنيسة في ذلك الوقت عند اليعقوبيين في سوريا ،

والنسطوريين في العراق وفارس ، وابتدأ النقل في القرن الرابع الميلادي إلى اللغة السريانية ، واستمر إلى عهد الدولة العباسية في القرن الثامن الميلادي ، والقرن الثاني الهجري .

فلا جام العباسيون عنوا بنقل هذه العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية وأولعوا بصفة خاصة بعلوم اليونان وفلسفتهم ، وأدب الفرس وحكمتهم ، وابتدأ النقل الحقيق للعلوم الفلسفية في عهد أبي جعفر المنصور ، في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) ، وأزدهر النقل في عهد (المأمون) الذي أنشأ دارا للحكمة ، تحت رئاسة حنين بن إسحاق ، أحد المترجمين ، والذي ظل رئيساً لها مدة المأمون ، والمعتصم ، والواشق ، والمتوكل .

ولم يكن النقل والترجمة مقصورين على علوم اليونان وفلسفتهم ، ولا على مادة معينة ، بل شمل المعارف الفارسية ، والهندية ، وترجم المسلمين ما كان شائعاً من العلم ، والطب ، والأدب ، والفلسفة ، فترجموا طب جالينوس ، وبقراط ، وملك بطليموس ، وهندسة إفليوس ، وترجموا الكثير من فلاسفة اليونان ، وإن كان أرساطو وأهلاطون قد شغف بهما المسلمون فأحببوا أكثرهم غيرهما ، وترجموا الكثير من مؤلفاتهم ، لما لها من مكانة خاصة عندم .

ولم يكن المترجمون مجرد نقلة ، بل كانوا أصحاب رأى في بعض الأحيان ، ولذلك تعمدوا هذه العلوم المترجمة ، ووضعوا لها المقدمات

الخاصة ، التي تشرح اسس العلم الذى يتناوله الكتاب ، وأكثر من ذلك فقد كان منهم : **الأطباء** ، والرياضيون ، والفلسكون وغيرهم ، ولكنهم لم يصلوا إلى درجة الابداع في الفلسفة (١) .

وقد مكنت حركة النقل إلى اللغة العربية ثلاثة قرون ، من القرن الثاني المجرى إلى القرن الرابع ، ومن القرن الثامن الميلادى إلى القرن العاشر ، وإن كانت ترجمات القرن الثاني المجرى قد ضاعت كلاما ، ولم تصل إلا ترجمة القرنين الأخيرين .

المكتب المترجمة : لقد ترجم العرب كثيراً من كتب الفلاسفة السابقين ، فقد ترجموا لأفلاطون من محاوراته : فيدون ، ودفاع سocrates ، والسياسي ، والسوفيسط ، والجمهوريه ، وتياروس ، والنوميس وغيرها ، ونقلوا لأرسطو أعم كتبه : في المنطق والطبيعتيات والأدلة ، وما وراء الطبيعة .

وقد أراد العرب أن يفهموا فلسفه أرسطو فهم دقيقا ، فترجموا كتب شراح أرسطو معاً ، سواء منهم من سبق وجود مدرسة الإسكندرية ، أو من اعتنق نظريات أهل طين المصرى، مثل الإسكندر الأفروديسى ، وهذا هو السر في أن العرب لم يفهموا أرسطو على حقيقته ، فقد وصل إليهم مزوجا بتعاليم الأفلاطونية الحديثة ، لأن الذين قاموا بشرح كتبه من فلاسفة هذا المذهب ، لا يكتنون أن يجردوا

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذن : أحمد عبده خير الدين و محمد على مصطفى و دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور ابراهيم مذكور وزميله .

أنفسهم من عقیدته ، وأثرت هذه الناحية في مؤلفات أرسطو .

وترجم جالينوس ، كتابه في الأخلاق ، وكتاب الحرك الأول
لایتحرک ، وترجم بطليموس أحد علماء مدينة الإسكندرية وأحد
الفلسفه الفلكلريين كتاب المحسني له

وقد ترجمت كتب كثيرة غير ما تقدم ، ومنها كتب مزيفة نسبت
إلى غير أربابها ، ومن هذه الكتب المزيفة :

١ - كتاب لأفلاطون كان الحوار فيه يدور حول سocrates ،
نفسه إلى سocrates ، ولم ينسب إلى أفلاطون .

٢ - ومنها أيضاً كتاب التمامة . وكتاب (ربوية أرسطو) هذان
الكتابان المنسوبان خطأ إليه ، مع أنهما ليسا من مؤلفاته ، فقد دل
البحث الحديث على أنهما ليسا له . لخلافهما أصول مذهبة وظاهره العام .

وكتاب التفاحة : يتعرض فيه أرسطو المزعوم إلى حقيقة النفس ،
وي بيان أن حقيقتها في العالم ، وفي أسمى صوره وهو الفلسفة ، وأن
سعادتها التي تنتظرها النفس بعد الموت في كمال المعرفة ، وثواب العلم
علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجمالة جهاله أشد ، والفضيلة ليست
شيئاً آخر سوى العلم ، كما أن الرذيلة ليست شيئاً سوى الجهل .

والنفس لا تجد لنفسها الحقيقة إلا في الفلسفة ، التي هي الأمر الإلهي
في النفس ، ولا تجد هذه اللذة في أنواع المطاعم والمشابب ، ولا في

اللذات الحسية ، فـا اللذة الحسية إـلا جذـوة تمـب قـليلـاً ثمـ تـخـمدـ ، أـمـا
الضـيـاءـ الـخـالـصـ الـمـسـتـمـرـ فـمـوـ النـفـسـ الـمـفـكـرـةـ ، الـتـىـ تـشـتـاقـ إـلـىـ الـخـلاـصـ
مـنـ عـالـمـ الـحـسـ ، وـهـذـاـ لـاـ يـرـهـ بـفـيـلـوـفـيـوـ المـوـتـ ، بـلـ بـالـعـكـسـ هـوـ يـسـرـ
بـهـ ، لـأـنـ عـلـمـهـ (ـالـمـحـدـودـ)ـ فـيـ هـذـهـ الـحـيـاـةـ كـفـيـلـ بـتـوـفـيرـ الـلـذـةـ لـهـ بـعـدـ الـمـوـتـ
الـتـىـ سـيـحـرـ مـنـهـ الـجـاهـلـ .

والـحـكـمـ بـيـعـدـ نـسـبـةـ هـذـاـ السـكـتـابـ لـأـرـسـطـوـ ، مـبـنـىـ عـلـىـ أـنـ هـذـاـ
الـسـكـتـابـ يـتـضـمـنـ القـوـلـ بـيـقـاءـ النـفـوسـ ، وـأـرـسـطـوـ يـقـولـ بـفـنـائـهـاـ ،
وـالـقـوـلـ بـأـنـ الـفـضـيـلـةـ: الـمـعـرـفـةـ وـالـعـلـمـ ، وـالـرـذـيلـةـ الـجـهـلـ ، وـأـرـسـطـوـ يـقـولـ :
إـنـ الـفـضـيـلـةـ وـمـسـطـ بـيـنـ رـذـيلـتـيـنـ ، وـيـتـضـمـنـ القـوـلـ بـالـخـلاـصـ مـنـ هـذـاـ
الـعـالـمـ ، وـأـرـسـطـوـ لـاـ يـقـولـ بـذـلـكـ ، بـلـ يـرـىـ النـتـيـعـ بـلـذـاتـ الـحـيـاـةـ وـالـأـنـفـاعـ
بـهـاـ ، إـذـ لـاـ حـيـاـةـ بـعـدـ ذـلـكـ .

ولـذـلـكـ يـرـىـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ أـنـ هـذـاـ السـكـتـابـ لـيـسـ لـأـرـسـطـوـ ، وـإـنـماـ
هـوـ لـاشـيـاعـ سـقـراـطـ ، وـتـوـجـدـ نـسـخـةـ مـخـطـوـطـةـ مـنـهـ فـيـ الـمـكـتـبـةـ الـتـيمـورـيـةـ
بـدـارـ الـسـكـتـبـ الـمـصـرـيـةـ بـعـوـانـ : (ـخـتـصـرـ كـتـابـ التـفـاحـةـ لـسـقـراـطـ)
وـالـمـتـكـلـمـ فـيـهـ هـوـ فـيـلـوـفـيـوـ سـقـراـطـ .

أـمـاـ كـتـابـ دـرـبـوـيـةـ أـرـسـطـوـ ، أـوـ الـأـلوـهـيـةـ : فـهـوـ مـنـ تـأـلـيفـ
وـوـضـعـ رـجـالـ الـأـهـلـاطـوـنـيـةـ الـحـدـيـثـةـ ، وـفـيـ هـذـاـ السـكـتـابـ نـجـدـ أـفـلاـطـونـ
الـإـلهـيـ مـصـوـرـاـ فـيـ صـورـةـ مـثـلـ أـعـلـىـ الـإـنـسـانـ ، يـعـلـمـ الـأـشـيـاءـ كـلـهاـ بـنـظـرـ
الـعـقـلـ ، فـلـاـ يـحـتـاجـ لـنـطـقـ أـرـسـطـوـ ، وـأـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ فـالـحـقـيـقـةـ الـعـلـيـاـ وـهـيـ

الوجود المطلق - لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة . يقول أرسطو فيما ظن العرب ، (والقول في الحقيقة لأنف لوطين المصري ، أو البعض تلاميذه) « إن ر بما خلوت بمنسني ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاني ذاتي ، راجعاً إليها ، خارجاً عن مساز الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أتيق معه متتعجباً بهتا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي ، ذو حياة فعالة ، فلم أيقنت بذلك ، ترقيت بذلك ، من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصررت كأنى موضوع فيه ، متعلق به ، فأكون فوق العالم العقل كله ، فأرى كأنى واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء مالا تقدر الآلسن على وصفه ، ولا تعيه الأسماء .. »

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية ، والمعرفة الإنسانية الصحيحة هي معرفة الإنسان نفسه .

ويرى أن النفس تقع في وسط المراتب ، فوقها الإله والعقل ، وتحتها الطبيعة والمادة ، وهي تفيف من الله عن العقل (١) ، و بتوسط العقل تفيف النفس على المادة ، فتحل في الجسم ثم تخرج إلى مكانها ، وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها النفس .

أما الطبيعة والمادة والإحساس فليس لها شأن يذكر ، بل الأشياء كلها تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك الأشياء ، وفيه تتحد

(١) أي بواسطته .

كل الأشياء؛ أما النفس فهى عقل ، ولكن مادامت فى الجسم فهى عقل بالقوة ، هى عقل تصور بصورة الشوق إلى العالم الإلهي ، عالم الخير والسعادة (١) .

والحكم بأن هذا الكتاب ليس لأرسطو قائم على أن هذا الكتاب يحتوى على الإلحاد واللقانة ، وأرسطو لا يقول بهما ، ويجتوى على القول بأن النفس الإنسانية لها وجود سابق مستقل ، وأنها باقية بعد خفاء الأجسام ، وأرسطو يقول بوحدة الصورة والمادة ، وبعدم انفصال النقوس عن الأجسام ، ويرى أنها تفني بخفاء الأجسام .

السبب في نسبة هذه الكتب إلى غير أربابها :

والسبب في نسبة هذه الكتب إلى غير أربابها قد يكون قصداً إلى دواعيها بين الناس بحسبتها إلى المشهورين في الفلسفة والعلم .

وقد يكون هذا العمل من رجال الأفلاطونية الحديثة ، لأن تعاليمها قامت على مزج الدين بالفلسفة ، وعلى شرح بعض المذاهب ببعض مع صبغها بالصبغة الصوفية الشرقية ، وأصبح هذا المزج يدرس على أنه عقيدة أكثر منه فلسفة ، فرغبة في شيوخه بدفع عصبية العقيدة ، كانوا ينسبون بعض هذه المسائل إلى المشهورين من الفلاسفة في القديم وخاصة أرسطو ، فإن نضوج الفلسفة الإغريقية

(١) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٣٠ ، والجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهري .

كان على يديه ، وإليه انتهت رياضة الحكماء اليونان وغيرهم في عهده ، ومن بعد عهده ، وكانت هذه الكتب المنسوبة إليه مدونة باللغة اليونانية ، ثم بقيت كا هي ، أو ترجمت إلى اللغة السريانية ، ووصلت إلى المسلمين في عهد الترجمة بهذه النسبة .

وقد يكون ذلك منهم لأنهم أرادوا التقرير بين الدين المسيحي وبين الفلسفة ، إذ رأوا أن الفلسفة لاتتعادى الدين ، وإنما توافقه .

وقد تكون هذه النسبة حصلت من السريان أنفسهم قصداً إلى ترويج هذا المذهب أيضاً عند العرب ، لأنهم اعتقادوا صحته ، وإنما خصوا أرسطو بهذه النسبة ، لأنهم رأوا ولوع العرب وإكبارهم لشخصيته ، منذ أن ترجمت كتبه المنطقية في عهد أبي جعفر المنصور (١) .

وقد ساعد على انتشار هذه النسبة ، انحطاط العقل الفلسفى ، وضعف المشغلين بالفلسفة في ذلك الوقت ، فقد كان المشغلون بها من السريان ، وكان جلهم من الأطباء ، أو من المشغلين بعلوم أخرى فلم يستطعوا التمييز بين عناصر هذا المزج ، ولم يمكنهم إرجاع كل عنصر إلى أصله ، وقد نقلوا هذه الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها إلى اللغة العربية في عصر الترجمة ، كما وصلت إليهم .

(١) راجع مذكرة في الفلسفة الإسلامية الدكتور محمد البهى ص ٤٩، وما بعدها .

وكان هذه النسبة أثراها في التعاليم الفلسفية لدى المسلمين، فأرسطو الذي وصل إليهم هو أرسطو المزيف، وليس هو أرسطو الإغريقي مولود (استاغيرا)، وأخذ المسلمين يدرسونه على أنه فيلسوف موحد، متأثرين بكتابه : (الربوية) مع أنه فيلسوف ملحد، لا يقول يالله، ولا يصدق به ، وقد فر من أجل ذلك سنة ٣٢٢ ق . م من (أئتنا) ، خشية أن يقع به الأذى عندما انهم الآتينيون بالإلحاد .

أشهر المترجمين :

كان أغلب المترجمين من السريان المسيحيين - النساطرة، واليعاقبة .
وهؤلاء كانوا ينقلون من اللغتين : اليونانية ، والسريانية ، إلى اللغة العربية ، ومن أشهرهم :

١ - أولاد بختيشوع بن جودجيوس . كعبين بن إسحاق العبادي شيخ المترجمون ، وكان من نصارى الحيرة ، وقد قربه المأمون إليه ، وأجزل له العطاء حتى كان يعطيه وزن ما يترجم ذهباً .

٢ - وابنه إسحاق بن حنين ، وقد ترجم كتاب : ماوراء الطبيعة ، وكتاب النفس لارسطو .

٣ - ومنهم حبيش بن الأعمش ابن أخت حنين .

٤ - ومنهم قسطاً بن لوقا البعلبكي ، وكان من نصارى الشام ، وقد ترجم كثيراً من كتب أرسسطو: ترجم له الطبيعيات، والمقولات في المنطق ، وأصلح نقاولاً عدة ، وكان جيد النقل .

٥ - ومنهم أبو بشر متى بن يونس : ترجم علم المنطق لـ أرسطو وكتاب إيساغوجي لفورفوريوس الصوري .

٦ - ومنهم يحيى بن البطريقي مولى المأمون الذي جعله أميناً على النقل والترجمة من كل علم ، وكان مما نقله : كتاب السماء والعالم لـ أرسطو .

٧ - والحجاج بن مطر ، وهذا هو الذي فسر للmAمون ، ونقل له كتاب المحسضي لبطليموس وهو كتاب في علم الفلك ، وكتاب إقليدس في الهندسة .

٨ - ومنهم ابن ناعمة ، وهو عبد المسيح بن عبد الله الحصري .
ومن الذين نقلوا من اللسان الفارسي إلى العربي : عبد الله بن المكفع ، والحسن بن سهل ، وجبلة بن سالم ؛ وغيرهم .

آراء الغربيين في الفلسفة الإسلامية ومناقشتها

أولاً - إشكال الابتكار في الفلسفة الإسلامية :

يرى بعض المستشرقين في القرن التاسع عشر الميلادي ، أن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة أرسطو مكتوبة باللغة العربية ذلك أن فلاسفة المسلمين قد شغفوا بأرسطو ، وأحبوه ، وخاصة بعد أن ترجعوا كتبه المنطقية ، وعرفوا قاتلها وقيمتها العلمية ، فانساقوا وراءه في فلسفته الإلهية والنفسية على الصورة التي وصلت إليهم فيها عزوجة بتعاليم الشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة ، ويستلتجون من ذلك أن فلاسفة الإلحاد لم يبتكروا شيئاً في الفلسفة ، ولم يأتوا فيها بجديد ، بل كان جل علمهم أن كتبوا تعاليم أرسطو الفلسفية باللغة العربية .

ويرجع بعض هؤلاء المستشرقين (١) الأسباب التي حالت بين الفكر العربي والابتكار في الفلسفة إلى ما يأتي :

- (١) كتاب المسلمين المقدس (القرآن) الذي يعيق النظر العقل الحر.
- (٢) حزب أهل السنة ، وهو الحزب القوى المتمسك بالنصوص الدينية .

- (١) من هؤلاء المستشرقين (تهان) الفيلسوف الألماني ، و (دينان) الفيلسوف الفرنسي ، وقد عاش في القرن التاسع عشر

(٣) تقليدكم الأعمى لآرسطو ، وسيطرته عليهم واستبداده بعقولهم .

(٤) ما في طبيعة تمثيل القومية من ميل إلى التأثير بالأوهام .

ومن هذه الأسباب لم يستطعوا أن يصنعوا شيئاً أكثر من فهمهم لذهب آرسطو وشرحه ، وتطبيقه على قواعد الدين ، ومع ذلك فكثيراً ما شوهو امذهب آرسطو وأضعفوه .

هذه هي أدلة بعض المستشرقين على عدم الابتكار في الفلسفة الإسلامية ، وهي أدلة ضعيفة واهية لا ثبات أمام النقد .

فدليلهم الأول : منقوض بالنصوص الصرحية الواردة في القرآن

ال الكريم ، التي تدعو الناس إلى التفكير ، والتدبر ، في ملوكوت السموات والأرض ، والتي تطلب منهم وتدعوهم إلى تعرف النفس الإنسانية ، كي يصلوا من ذلك إلى معرفة المدبر لهذا السكون والخالق له ، وقد تقدم لك ذكر كثير من الآيات الدالة على ذلك .

وأما الدليل الثاني : وهو الخوف من حزب أهل السنة المتمسك

بالنصوص ، فنقوض كذلك بأن هذا الحزب لم يكن له من القوة ما يجعله يقف حجر عثرة في سبيل التفكير الحر ، وخاصة في عهد المأمون الذي شجع النظر الحر ، والتفكير العقلي وأمر بترجمة الكتب الفلسفية الالهية إلى اللغة العربية ، وأكثر من ذلك فقد كان كثيراً من فلاسفة المسلمين مقرئين لدى الخلفاء والأمراء^(١) ، الذين كانوا

(١) ومن هؤلاء : أبو نصر الفارابي الذي قربه سيف الدولة الحمداني

من مجلسه ، وأجزل له العطاء والمال ، ومنهم ابن سينا الذي اتصل =

يشجعوهم على المضي في عملهم العقلى ، بل كانوا يغدقون عليهم الأموال الكثيرة ، على أن حزب أهل السنة مالبث أن اعترف بقيمة الفلسفه وفائدها ، وأخذ يدلل على النصوص الدينية بالعقل ، والمنطق .
وأما الدليل الثالث : فيمكن مناقشته كذلك ذلك أن العرب وإن

أحبوا أرسطو ولكنهم لم يتبعوه في جميع أقواله ، ولم يسيروا معه على طول الطريق ، بل إن محبيهم له كانت ملارأوا من الفائدة التي عادت عليهم من دراسة كتبه المنطقية ، أما في الإلهيات وغيرها ، فقد أخذوا عن أرسطو كما أخذوا عن غيره ، فأخذوا من أفلاطون ، ومن الأهلابطونية الحديثة ، ومن الفلسفات الشرقية ، وهذا هو ما يقوله بعض المستشرقين المعاصرين .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الوارد نقاً عن هؤلاء المستشرقين ما نصه :

« أصبح في حكم المسلم أن للفلسفه الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، فإن فيها عناصر مستمدّة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية الخ ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي ، قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما في هذا المذهب من النقص ، باختيار آراء من مذاهب

بنوح بن منصور السامي ملك بخارى ، بعد أن شفى على يديه ، وتقرب منه ، وقد اتقل ابن سينا من عنده إلى غيره من الأمراء الموجودين في وقته .

آخرى ، وبالنخريج والابتكار ، وظهرت أيضاً في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة ، (١) .

وأما الدليل الرابع : فقد يكون صحيحاً بالنسبة لبعض العامة من يتبعون الخرافات والأوهام ، أما العقلاه منهم ؛ وبالأخص الفلسفه والمفكرون ، فقد استعملوا عقولهم في استنباط الأدلة التي تؤيد آرائهم ومعتقداتهم .

وأم عمل قام به فلاسفة المسلمين ، وكان مناط ابتكارهم في الفلسفة ، هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، وقد عرف فضلهم في هذه الناحية بعض المستشرقين ؛ فهذا هو (جوته) (٢) المستشرق الفرنسي يقول :

إن الدين الإسلامي يخالف الفلسفة ، ويعارضها أشد (٣) معارضة ولذلك كان من واجب الفلسفة ، التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يألو جهداً في هذه الناحية ، وقد أظهروا فيها خصالاً منقطعة النظير ، من مهارة ، ونفذ ، وبعد نظر ؛ وعلمهم في ذلك هو معقد الطراقة في الفلسفة اليونانية الإسلامية .

وهذه شهادة فيلسوف آخر من المستشرقين هو المستشرق (دواجا) يرى أن أحكام الفلسفه الغربيين على الفلسفة الإسلامية بأنها ليس

(١) تمييد لتاريخ الفلسفة ص ٢٥ - ٣٠ .

(٢) فيلسوف فرنسي وجد في القرن العشرين ص ٢١ من التمهيد .

(٣) قد تقدم لكم مناقشة هذه الفكرة ، وبيان أن الإسلامي لا يعارض الفلسفة ، بل يدعوا إليها .

فيها أى ابتكار ، أحکام خاطئة ، مصدرها الجهل بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ، مستدلا على إنتاج العقلية العربية بذاته المتكلمين من : المعتزلة ، والأشاعرة ، وبعض آراء الفلسفه ، كالفيلسوف : ابن سينا (١) .

ثانياً - ساميون وآريون : يذهب الفيلسوف (رينان) المستشرق الفرنسي إلى التفرقة بين الجنس السامي ، والجنس الآري (٢) ، ويرى أن الساميين ليس لهم إنتاج فلسفه عقل ، لأنهم لا يقدرون على الاستدلال العقلي والاستنباط المنطقي ، ويرى أنهم قد انساقوا إلى التوحيد عن طريق الديانات . أما الجنس الآري ، فهو الذي تتمكن من إنتاج النظريات العقلية الفلسفية ، وقد قلدتهم في هذا العمل الجنس السامي (العرب) وذلك لضعف عقليتهم في الإنتاج . فيقول : « وما يكون لنا أن نلتمن عند الجنس السامي دروساً فلسفية ، ومن عجائب القدر ، أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه

(١) التمهيد ص ١٣ .

(٢) الساميون : نسبة إلى صام بن نوح عليه السلام ، وهو أبو الإسرائين كانوا يسكنون مصر وبلاد الشام والشرق الأوسط ، أما الآريون فينتسبون إلى آريا : قبيلة كانت تسكن بلاد الأفغان إحوالى ٢٠٠٠ ق.م ، ثم اندوت إلى بلاد الهند ، ونشأ عن آرائهم : الديانة الفادية ، ثم الديانة البرهامية ، ولما اتصل العرب بالشرق في العصر الحديث ، وجد تشابه بين اللغة الهندية القديمة (السنسكريتية) وبين اللغات الأوربية ، فنسبوا شعوب أوروبا إلى هذا الأصل الآري ، ورأوا أنهم أرجح الشعوب عقلا .

من الأديان بطابع القوة في أسئلتها لم يشر أدنى بحث فلسفياً خاص، وما كانت الفلسفة فقط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديداً وتقليداً للفلسفة اليونانية .

ولكتنه مع هذه الشدة والصرامة في حكم (رينان) على العقلية العربية، وأنها غير منتجة في النواحي الفلسفية، فقد ذهب إلى أن للعقلية العربية إنتاجاً خصباً، وأبحاثاً عقلية فيها يسمونه بعلم المكلام الإسلامي، ورأى أن هذا العلم هو الجدير باسم الفاسفة الإسلامية.

وقد بیننا فيما سبق أن فلاسفة المسلمين لهم نوع ابتکار في التوفيق بين الدين والفلسفة، وسيتضح ذلك وضوراً تماماً عند دراستنا لمؤلفات الفلاسفة، على أن الطبيعة البشرية في الجنسين : السامي والأردي واحدة، فالكل مركب من جسم وعقل . فتفرقه (رينان) بينهما لأنقوم على أساس سليم ، بل على التعصب والموى ، إن للجنس السامي آراء فلسفية في غاية العمق ظهرت عند قدماء المصريين في عقيدة الألوهية والإيمان بالبعث والخلود وغيرها .

ثالثاً : وقد اتبع (دى بور) المستشرق الهولندي الذي عاش في القرن العشرين ، مؤلف المستشرقين في حكمهم على الفاسفة الإسلامية ، وذكر أنها كانت تقليداً أعمى للذاتفة اليونانية ، لاعتقادهم بسمو العلم اليوناني ، وأنه بلغ درجة اليقين ، ولم يخطر على بال واحد منهم أن يبحث بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبله ، وذلك لأن اشرف يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان ، فأخذوا يوفدون بين أفلاطون

وأرسطوتارة ، ثم بين الفلسفة وبين الدين تارة أخرى ، حتى لا يحصل
بينهما تضارب بعد أن آمنوا بصحة الفلسفة وحقيقةها^(١) .

و (دى بور) بهذا الرأى ، وإن كان أراد به الطعن على العقلية
الإسلامية وعدم إنتاجها ، فقد أثبت لها الإنتاج والعمل العقل
من حيث لا يريد ، حيث إنه أثبت أن فلاسفة المسلمين قاموا بالتوافق
بين الفيلسوفين العظيمين : (إفلاطون ، وأرسطو) من جهة ، وبينهما
وبين الدين من جهة أخرى ، وهو عمل عقلى جدير بالاعتبار ، فالنقد
والموازنة عمل عقلى يدخل في نطاق كلمة فلسفه .

الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية

إن دراسة الفلسفة الإسلامية توضح لنا المشكلات العقلية التي
تناولها مفكرو الإسلام بالبحث والدرس ، وتبيان لنا المنهج الذى
سلكوه في دراسة هذه المشاكل ، وكيف وفقوا أو حاولوا التوفيق
بين الإسلام الذى يدينون به ، وبين ما أنتجـ العقل الإنساني في
مشاكل الأولوية والعالم .

كما أنها تمثل دور الوساطة ، حين تربط بين الفلسفة القديمة ، وبين
فلسفة عصر النهضة .

وتاريخها يصور لنا ساحة الإسلام وأهلة إزاء المشتغلين بالفلسفة ،

(١) الفلسفة الإسلامية لدى بور تعریف الدكتور أبي ريدة ص ٢٣ ،
وما بعدها .

فقد احتضن فلاسفة المسلمين ثمرات التفكير اليوناني في دائرة أوسع، وحررية أكثر مما وجدته الفلسفة من المسيحية تلك التي حضرت الفلسفة، وأضطهدت المشتغلين بها في العصور الوسطى .

وفوق ذلك كله فإن دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ستهيء لنا الفرصة للاطلاع على مشاكلها ومسائلها ، ومدى تأثيرها بالفلسفات الداخلية ، ذلك التي اعتمد عليها كثير من علماء الكلام في شروحهم لسائل العقيدة الإسلامية ، مما أدى إلى تفرقهم أحرازاً بامتنازعه ، وإلى تعصب كل فريق لرأيه بازاء شرح المسائل الإلهية ، ومن ذلك موقف علماء الكلام بازاء مسألة صفات الله ... وغيرهم من المشاكل الكلامية التي احتمم الخلاف فيها بين فرق المسلمين .

فدراسة الفلسفة الإسلامية ستهيء لنا الفرصة ، لمعرفة أن ما ورد في كتب علم الكلام من الخلافات بين المتكلمين ، إنما يرجع إلى اعتمادهم على الفلسفة الداخلية في تأييد آرائهم ، وتوضح لنا أن هذه الآراء المختلفة مستمدّة من الفلسفة الصرفة المعتمدة على الأفكار المتصاربة ، والآراء المتناقضة ، وهذا بدوره سيقنعنا بالاكتفاء بما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، وسيجعلنا بعيدين عن التعصب ، والتحزب لتلك الشروح المستعارة من الفلسفة حيث تكون في مرتبة إضافية لا تصل إلى أن تكون جزءاً من العقيدة المتنلقة من مصدرى الدين .

فالإسلام إذن في حاجة شديدة إلى مثل هذه الدراسات الفلسفية

وأبناء الإسلام في حاجة إليها أشد ، لأنهم بهذه الدراسة الفلسفية سيتمكنون من الفصل بين العقائد الإسلامية الأصيلة، وبين ما هو دخيل عليها؛ ويومئذ تلتقي كل منهم على رأى واحد ، هو ماجاه به الكتاب والسنّة ، وستتعدد أحزابهم بعد فرقة ، ويجتمعون على مبدأ واحد واضح لا التوارف فيه ولا غموض ، وبذلك يتحقق فوق رموزهم جميعاً لواء الدين ، وتعلو كلمة الإسلام .

الفلسفه المسلمين

والاتجاهات العامة في تفكيرهم الفلسفى

يدخل تحت عنوان الفلسفة المسلمين : جماعة من المفكرين المسلمين ، أطلق عليهم إسم : الفلسفة المنطقين أو الإلطيين ، وهذه لاء كان لهم دور كبير في التفكير الإسلامي ، سواء في المشرق أم في المغرب؛ فمن أهل المشرق : الكلندي ، والفارابي ، وأبي سينا ، ومن أهل المغرب : ابن رشد ، وأبي طفيل .

كما يدرج تحت هذا العنوان أيضاً جماعة عرّفوا باسم : الفلسفة الطبيعيين ، وقد عرف منهم في الشرق الطبيب أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، والذي يلقبه بعض المؤرخين بالدهرى .

كما يدخل تحته فريق آخر عرف باسم المتصوفة ، ومطافئتان :

الإشرافيون ، وعلى رأسهم السهروردي (١) ؛ وأصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم محيي الدين بن عربى (٢) .

فأصحاب الاتجاه الإلهي : هم الذين تناولوا العلة الأولى بالبحث على ضوء الفلسفة الإغريقية ، محاولين بذلك الملامة بين هذه الآراء من جانب ، وبين العقيدة الإسلامية من جانب آخر .

وقد ردّ الفلاسفة الإلهيون الفِكَر الإغريقية في محيط الجماعة الإسلامية ، وشرحوها ، وعَكَفُوا على دراستها ، وبخاصة آراء إفلاطون ، وأرسطو ، في ماوراء الطبيعة ، ولنا أن نسمّيهم ميتافيزيقيين كما سميّناهم إلهيين ، كاً لنا أن نسمّيهم بالأرسطيين أو المنطقيين ، لأنّهم عرّفوا بالتحيز لنطق أرسطو ، ولأنّهم لم يأخذوا فقط من إفلاطون ، وأرسطو ، رأيهما في مسائل ما بعد الطبيعة ، ولكن لأنّهم تميّزوا بالهداع عن أفكار أرسطو ومنطقه ؛ يتجلّى ذلك في موقفهم مع السهروردي - وهو من الإشرافيون - حين حاول الغضب من قيمة أرسطو ومنطقه ، وإنشاء منطق جديد يسير المسلمين على منواله ، فتصدّى له هؤلاء بالدفاع القوى . كما تميّز هذا الفريق بأنّ كثبة الآراء والأفكار التي قبلوها يغلب عليها رأى أرسطو .

هؤلاء لعبوا دوراً كبيراً في التفكير الفلسفى الإسلامي ، سواء

(١) هو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي ، عاش بين سنتي

١١٤٠ - ١٢٣٤ م . (٢) عاش بين عامي ١١٦٥ - ١٢٤٠ م .

في المشرق أو في المغرب ، وبموت ابن سينا انتهت الفلسفة في المشرق ، وبموت ابن رشد انتهت الفلسفة في المغرب ؛ ثم هاجر هذا التفكير الفلسفى الممثل في فلسفة ابن رشد ، وابن طفيل من الأندلس إلى : إيطاليا وفرنسا وألمانيا ، حاملاً الآراء الإغريقية ، مضافاً إليها الملامة بينها وبين العقائد الإسلامية ، ومجهود فلاسفة الإسلام وتفكيرهم ، فكان لهذا الفكر آثاره في النهضة الأوروبية الحديثة .

أما أصحاب الاتجاه الطبيعي في الفلسفة الإسلامية : فلم يكونوا

على نسق اتجاه الطبيعين الإغريق ، على معنى أنهم لم يقتصروا بحثهم على مظاهر الطبيعة المشاهدة ، وبيان أصل العالم المشاهد ، فلم يتتجاوز زوجه إلى البحث فيها وراء الطبيعة ، كما فعل فلاسفة اليونان ؛ وإنما كان لهم منهج جديد . ذلك المنهج أنهم خلطوا ومزجوا الآراء الطبيعية مع الأفكار الإلهية وتكلموا في مباحث ما بعد الطبيعة (الإلهيات) ، وبذلك بعثت الشقة بينهم وبين الطبيعين الإغريق ؛ إذ أنهم لو ساروا على غرار الطبيعين الإغريق في الاكتفاء ببحث مظاهر الطبيعة لرموا بالكفر من جانب الجماعة الإسلامية ، على معنى أن الطبيعين المسلمين عندما يتحدثون مثلاً عن أصول العالم يذكرون أن من أصله المادة ، فهم بهذا يشوهون الطبيعين الأوائل . . . ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كوقف الطبيعي الأول ، وإنما يستطردون بعد ذكر المادة فيذكرون أن الله هو الذي حرّكها ، وهم يذكرون ذلك ليلاموا بين الآراء الطبيعية الإغريقية ، وبين ما توجبه العقيدة الإسلامية ؛

وكون هذه الملاممة إيجابية وتجديدية، أم ليست كذلك شيء آخر، لا يبحث عنه الآن هنا.

فالطبيعيون المسلمون: هم نفر من فلاسفة المسلمين الذين قبلوا الآراء الإغريقية في المادة، وأضفوا إليها نوعاً من الملاممة بينها وبين الإسلام.

وأما المتصوفة: فهم فريق من فلاسفة المسلمين الذين قبلوا الفكر الإغريقي، وأضفوا إليه بعض الأفكار الشرقية: فارسية، أو هندية، ثم لامموا بين ما قبلوه من هنا أو هناك من جانب، وبين الإسلام من جانب آخر.

وقد كان هؤلاء المتصوفة تسيطر على تفسيرهم عناصر ثلاثة:

- ١ - العنصر الإغريقي .
- ٢ - العنصر الشرقي : فارسي ، أو هندي .
- ٣ - العنصر الإسلامي .

فالذين مزجووا بين العقيدة الإسلامية من جانب، وبين الآراء الإغريقية ، مضافاً إليها آراء (زرادشت) الفارسية عرفووا باسم: «الإشرقيين» ، وعلى رأسهم السهروردي ؛ والذين مزجووا بين العقيدة الإسلامية من جهة، وبين الآراء الإغريقية ، مضافاً إليها آراء البراهيمية الهندية عرفووا بأصحاب «وحدة الوجود» ، وعلى رأسهم ابن عربي .

وأصحاب هذه الاتجاهات جميعاً تناولوا في تفكيرهم العلة الأولى،
وصيرورة الوجود، والإنسان (نفسه، وسلوكه أو خلقه).

مناهجهم وصفاتهم المشتركة

وهؤلاء الفلاسفة الذين أسلفنا ذكر طوائفهم قد قبلوا جميعاً
الفكر الدخيل، ولا مدوا بينه وبين الفكر المحلي الذي هو إسلامي،
فهناك إذن عناصر ثلاثة، تتكون منها فلسفتهم، وهي :

- ١ - الفكر الدخيل .
- ٢ - الفكر الإسلامي .
- ٣ - الملامنة والتوفيق بين الفكر الدخيل والفكر الإسلامي .

فإذا لم تتوفر هذه العناصر الثلاثة في فلسفة كل واحد منهم كان
غير فيلسوف ، على معنى أنه ليس قابلاً للفكر الدخيل ، بل
طارداً له .

فالفلاسفة المسلمين يشتكون جميعاً في احتواء فلسفتهم لهذه
العناصر ، على أنهم حين بلاهون بين الفكر الدخيل والفكر الإسلامي
تختلف مناهجهم وتتعدد مذاهبهم واتجاهاتهم في هذه الملامنة ، التي
لو استقصيناها في جميع آثار الفلسفه الاسلاميين سواء أ كانوا اطهين ،
أم طبعين ، أم متصوفة : إشراقيين ، أم أصحاب وحدة الوجود ،
لوجدناها تحصر في ثلاثة أنواع :

١ - ملامة يسيطر عليها عنصر المساواة بين الاصطلاحات التي وردت في العقيدة الإسلامية ، والمصطلحات التي جاءت في الفكر الإغريقي ، وهي ملامة سطحية ، كتفسير مصطلح ديني بمصطلح فلسفى ، أو تفسير مصطلح فاسق : صالحة ديني ؛ وذلك كتفسير الملك في العقيدة الإسلامية بالعقل في التفكير الإغريقي ؛ وكياطلاق الشيطان الذي ورد في العقيدة الإسلامية على النفس الغرزرية الشهوية التي جاءت في الفلسفة الإغريقية .

ويبيان ذلك : أن الفلسفه المسلمين رأوا أن الإسلام يحکى عن الملك أنه طبيعة خيرة ، وكذلك صورته الديانات السماوية الأخرى بأنه موجود علوى ، ثم جاءت الفلسفه ، وفيها تصوير لما سنته بالعقل ، ووصفته بأنه طبيعة تختلف عن طبيعة بقية الموجودات الأرضية ، وبأنه من عنصر واحد ، وإذا كان من عنصر واحد فهو أقرب إلى الانسجام ، وإذا كان أقرب إلى الانسجام فهو قریب من السكال ، وإذا كان قریبا من السكال فهو قریب إلى الخير - أما إذا كثرت العناصر في موجود ما فقد قلل فيه الانسجام وكثير التناقض .

ثم إن الفلسفه تقرر أن هذا العقل ومثله هو الذى يحمل رسالة الموجود الأول إلى الموجودات الأرضية ، كما أن الدين يقرر أن الملك يحمل رسالة الله إلى أنبيائه - لذلك كله قال فلاسفة الإسلام : إن الملك هو العقل إذا تحدثوا عن الدين ، وقالوا : إن العقل هو الملك إذا تحدثوا عن الفلسفه .

وفي مسألة النفس والشيطان ، وجد الفلسفة أن أفلاطون تحدث عن النفس حديثاً ينم عن أنه يرى أن النفس الإنسانية ، وإن كان مظاهرها يوحى بالوحدة إلا أن في داخل هذه الوحدة الصورية مناطق عدة ، ولم يستطع أفلاطون أن يقول كما يقول المحدثون : إن النفس واحدة في جوهرها ومظاهرها ، بل قدر استحالة امتزاج القوى الثلاث ، ففرق بينها ، وجعل القوة العاقلة أعلى من القوة الخضئية ومن القوة الشهوية ، والسبب في ذلك راجع إلى أن أفلاطون كان متأثراً في ذلك بالثقافة الدينية ، وهي دائماً تزاوج بين مصدر للخير ، ومصدر للشر ، وتؤدي إلى أن الخير أعلى من الشر ، وأن الشر أدنى من الخير ، ولم يستطع أفلاطون - وقد تربى في هذه البيئة الثانية التي أوحت إليه وإلى غيره ، بل ربما اضطرته إلى القول بما تلقنه له وتحكيمه - أن يقول : إن النفس واحدة في مظاهرها وجوهرها ، بل استجابة لداعي البيئة والدين فقال : إن النفس منقسمة قسمين : قسم يصدر الخير ، وهو العقل أو النفس الحكيمية ، وقسم يصدر الشر ، وهو النفس الشهوية الغرzie .

ومن هنا حينما رأى الفلسفة المسلمين مقالة أفلاطون ، وقرأوا عن الشيطان في القرآن أنه مصدر الشر والوسوء ، وجعل من مهمة الإنسان مكافحة هذا الشيطان ، جاموا ففسروا الشيطان بأنه النفس الشهوية الغرzie . فهم قد عقدوا موازنة بين خصيصة شيتين : أحدهما في الدين ، والأخر في الفلسفة .

٢ - وهناك نوع ثان من الملازمة أعمق من هذا وأكثر غموضاً، إذ أنه يتعدى مرحلة التشبيه والتفسير إلى طور المجاز أو الاستعارة، ولذا فإن القلة فقط هي التي تستطيع أن تعييه وتدركه، وذلك مثل نظرية الكندي حول الوجود المطلق؛ حيث يقرر أن هذا الوجود المشاهد يتحكم فيه الوجود المطلق؛ والوجود المشاهد عنده هو هذا الكون، والوجود المطلق هو الوجود الأبدى الدائم وهو يقول: إن الوجود المطلق هو «الله»، سبحانه وتعالى بعد مقدمات طويلة يحاول بها الملازمة بين العبارتين: الدخيلة، والإسلامية.

فما هذا الإطلاق الجديد؟ ومن أين أتى الكندي بهذه العبارة؟ وكيف شرحها على أنها «الله»؟ بعد أن لام بين مدلولها، ومدلول المولى سبحانه وتعالى؟ وهل هناك توافق بين مدلول عبارته والكلمة الإسلامية «الله»؟.

لقد عثر الكندي على عبارة الوجود المطلق في الفلسفة الإغريقية، ورأى أنه لا فرق ينتهاه بين كلمة «الله» في المعنى والمدلول، وإنما الفرق في العبارة واللفظ.

ونحن لو فتشنا في الفلسفة الإغريقية، وعن كيفية ورود هذا المصطلح الفلسفي إلى المسلمين، صنف ما ورد إليهم من الأفكار الإغريقية، لوجدنا أن هذه العبارة الفلسفية لا تنتسب إلى مدرسة معينة، فهناك أكثر من مدرسة تكلمت عن الوجود المطلق، ولكن العقل يوحى من أول ولة بأنها منسوبة إلى أفلاطون؛ لأن هذا

الوجود المطلق إذا رجعنا به إلى فكرة إفلاطون ، فسنرى أنه قد أتى به ليدلل على نظرية المثل المعروفة ، فهو يدعى أن المثل لها الوجود المطلق الذى لا يتغير لأنها الأصول فى الوجود ، وأنها غير مضافة إلى غيرها ، ولا لازمة له أو مقيدة به ، وإذا لم يتقيد وجود الشىء بوجود غيره لافى الحاضر ولافي المستقبل أو الماضى ، فهو وجود خالد كامل حقيق أزلى أبدى - ولما كان الموجود المقيد تابعاً لغيره ومحتاجاً إليه كان وجوداً ناقصاً ، وعلى العكس من صفات الوجود المطلق .

هذه الفكرة نقلت إلى الموقفين الدينيين غير المسلمين عن الإغريق ، فوجدوا أن كلمة الوجود المطلق فيها خصائص من ذات الله تعالى .

ولكن ، هل كانت كل هذه الخصائص توافق ذاته تعالى ، أم أن بعضها يوافق ، والبعض الآخر لا تصح نسبته إلى « الله » ، حيث إننا سنرى أن من خصائص الوجود المطلق أنه معطل لاعمل له ، وحمل الفكر الدخيل هذه التفسيرات فيها حل ؛ فإذا جاء السكنى ، ونقل هذه العبارة من الفكر الدخيلي ، وللام بينها وبين ذات الله تعالى كان في ملامة منه نوع من العسر والغموض .

ومن هنا يمسكتنا أن نقول : إن الضرب الثاني يشبه المجاز من حيث عمق الفكرة ، والضرب الأول قريب من التشبيه لو صوّره .

٣ - على أن هناك نوعاً ثالثاً من الملامة لا يعتمد على التشبيه أو المجاز ، ولكن يعتمد فقط على الرمز ، وهذا النوع هو ما يسمى

؛ (الفلسفة الرمزية) أو (الفلسفة الصوفية) أو (التوافق الرمزي) ، فنلا في قوله تعالى : «أينما تولوا فثم وجه الله» ، نرى ابن عربي يفسر ذلك بوحدة الوجود ، ووحدة الوجود هذه إذا فتشنا عنها نجدها عند الشرقيين في الديانة البرهمية ، وهي ديانة تقوم على فكرة الوجود والعدم ، وأن الوجود الحقيق هو الإله الأكبر المسمى «براهما» ، وأن ما عداه عدم ، على أنه موجود في كل كائن من كائنات الوجود ، وبراهما في الإنسان هو القوة المدببة المحركة له ، وكذلك في البقر وسائر الحيوانات ، والأنهر والمياه ؛ ومن هنا عبدت هذه الأشياء ، وإن فنناك وحدة ، وليس هناك ثنائية ؛ هناك براهما وحده وليس في الوجود غيره .

طابع التفاسير الإسلامية

لقد امتاز التفاسير الإسلامية بطبع التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولهذا التوفيق أنماط مختلفة يمكن أن نجملها في ثلاثة :

- ١ - شرح مصطلح ديني بمصطلح فلسفى .
- ٢ - جذب الفكر الدينية إلى ناحية الفلسفة .
- ٣ - البرهنة على أن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة .

وقد سبق لنا الكلام على النقطة الأولى ، وهو شرح مصطلح ديني بمصطلح فاسق ، ومثلنا له بمثالين : أحدهما يفيد التشبيه والمساواة ، والثاني يفيد العمق والغموض .

والنط الثاني: جذب الفكر الدينية إلى ناحية الفلسفه،

وفي هذا النط يسير التوفيق بالرأى الدينى رويداً رويداً حتى يصل به إلى الرأى الفلسفى ، وقد يكون هذا الرأى غربياً أو شرقياً ، فإن كان غربياً عدَ ذلك من عمل الفلاسفة الإلهيين أو الطبيعيين ، وإن كان شرقياً عدَ ذلك من قبيل عمل المتصوفة : أصحاب وحدة الوجود أو الأشرافيين .

ومثال جذب الرأى الدينى إلى الرأى الفلسفى الغربى مسألة واجب الوجود ، والعلم بالكلمات .

فتحن لو أردنا أن نشرح العلم المتصف به تعالى لو جدنا أن الفلسفة قد وصفوا العلة الأولى بالعلم الـكلى فقط ، ويكتنـعـونـهاـ عـلـيـهـاـ العـلـمـ بـالـجـزـيـاتـ ،ـ عـلـىـ مـعـنـىـ أـنـ الـوـاجـبـ يـعـلـمـ (ـمـثـلاـ)ـ الـمـوـتـ عـلـىـ أـنـهـ مـفـارـقـةـ الـرـوـحـ لـلـجـسـدـ فـقـطـ ،ـ دـوـنـ أـنـ يـعـلـمـ بـأـنـ فـلـانـاـ سـيـمـوـتـ يـوـمـ كـذـاـ عـلـىـ كـيـفـيـةـ كـذـاـ ،ـ بـلـ هـمـ يـتـشـدـدـوـنـ فـيـ وـصـفـ الـعـلـةـ الـأـوـلـىـ بـالـعـلـمـ الـكـلـىـ ،ـ فـيـقـولـوـنـ :ـ إـنـ عـلـمـ الـعـلـةـ الـأـوـلـىـ يـمـكـنـعـ أـنـ يـتـعـاقـبـ بـغـيـرـ الـعـلـةـ الـأـوـلـىـ ،ـ وـالـسـبـبـ فـيـ ذـلـكـ أـنـ فـكـرـةـ عـلـمـ وـاجـبـ الـوـجـودـ عـنـدـ أـرـسـطـوـ مـنـ أـوـصـافـهـ أـنـهـ ثـابـتـةـ غـيرـ مـتـغـيـرـةـ ،ـ لـاـ يـضـافـ إـلـيـهـاـ غـيرـهـاـ ،ـ لـأـنـهـ الـعـلـمـ غـيرـهـاـ (ـوـهـذـاـ غـيرـ مـتـجـدـدـ حـادـثـ)ـ لـكـانـتـ مـتـحـرـكـةـ مـتـغـيـرـةـ ،ـ وـالـفـرـضـ أـنـهـ ثـابـتـةـ ؛ـ فـيـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ عـلـمـ الـعـلـةـ الـأـوـلـىـ مـقـصـورـاـ عـلـىـ ذـاتـهـ (ـ١ـ)ـ ،ـ

^(١) راجع ص ٧٥، ٧٦ من هذا الكتاب.

ثم جاء التفاسير الإسلامية ، ووصف الله بأنه «واجب الوجود» تماشياً مع الفكر المختلي ، ولكن الله في الدين الإسلامي يجب أن يعلم بكل شيء جزئياً كان أو كلياً ، فكيف يوفق الفلاسفة المسلمين بين العلة الأولى مع أنها لا تعلم إلا ذاتها ، وبين الله سبحانه وتعالى ، مع أنه يجب أن يعلم كل شيء سواه ، كما جاء بذلك القرآن والحديث؟ .

لذا أرادوا أن يوفقاً بين الدين والفلسفة ، فقالوا : إن واجب الوجود يعلم غيره ولا يتغير ، لأن تغييره ناتج عن علمه بالأحداث الجزئية ، ومن ثم قالوا : إن الله يعلم الكليات عن طريق مباشر ، ويعلم الجزئيات عن طريق غير مباشر ، وهو عليه بالمبادئ الكلية ، وطريقة تطبيقها .

وهذا ضرب من التوفيق إذا فتشنا عنه ، وجدنا أنه على حساب الدين ؛ لذا فقد أثارت هذه المشكلة خلافاً كبيراً بين المذاهب .

ولا شك أن هذا التوفيق أعمق من الضرب السالف ، وهو تفسير مصطلح بمصطلح ، ومنه عرفنا كيف يؤثر الانجاه الفلسفى في الانجاه الدينى ، وكيف أن فلاسفة المسلمين قبلوا الفكر الإغريقى ، وحاولوا الملامة بينه وبين الفكر الإسلامية .

ومن أمثلة جذب الرأى الدينى إلى الرأى الفلسفى الشرق ما ذكرناه في اتجاه المتصوفة عن فكرة براهما ؛ ولقد ترتب على فكرة براهما ، وأنه الموجود الذي لا شيء غيره ، وأنه حال في كل كائن ، ترتب على

هذه الفكرة شيء في السلوك الإنساني الأخلاقى ، مؤداه أن يتقرب الإنسان إلى براهما ، وتقرب به يسكون بطريق إفناه نفسه في براهما ، وذلك بالصوم الكبير أو الدائم ، ومن هنا كانت مدة الصيام عند الهندوس أطول من غيرهم ، ولقد قيل في وصف هذه الفكرة : بأن البراهيمية من أصحاب فكرة وحدة الوجود ، ووحدة الوجود تستلزم القول بالحلول في كل الموجودات الأخرى ، ونحن نعرف أن من مبدأ الإسلام الانفصال بين الخالق والملائكة ، وإن كان الله واحدا ، وليس من الإسلام القول بوحدة الوجود ، لأن وحدة الوجود من خصائصها أن تطوى كافلنا على فكرة الحلول ؛ فشلاً إذا جاء ابن عربي في التفسير الكبير الصوفي الإسلامي ، وفسر قول الله تعالى : (إذا جاء نصر الله والفتح ...) الخ السورة ، بأن « الفتح » معناه الفتح المطلق الذي لا فتح وراءه ، وهو فتح باب الحضرة الإلهية فتتجلى صفات الله له . « ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا ، بمعنى التوحيد والسلوك إلى الصراط المستقيم بتأنير نورك فيهم عند فراقك من تكمل نفسك ، فسح بحمد ربك واستغفره ، أى نزه ذاتك عن الاحتجاج بمقام القلب ، الذي هو معدن النبوة بقطع مطالب الجسد ، حتى تلتقي مع نور الله ، واستغفره : وأطلب ستره ذاتك بذاته ، كما كان حال الفنان قبل الرجوع إلى الخلق فقد كنت وكان الموجود شيئاً واحدا ، فعد كما كنت من الفنان في ذات الله) .

نعم إذا جاء ابن عربي في كتابه : « الكبريت الآخر » ، وفسر

هذا التفسير فإذا نراه تسيطر على تفكيره فكرة وحدة الوجود، وفكرة
الحلول الازمة لها ، لأنه ذكر شيئاً من الحلول والفناء ، وهذا على
المجلة تفسير صوفي تسيطر عليه فكرة البراهيمية ، ونرى فيه جذب
الدين إلى ناحية التفسير الشرقي .

وأما النقط الثالث : فقد اختص به ابن رشد وحده من بين
الفلسفه الإلهيين ، وهو ليس شرح مصطلح بمصطلح ، وليس جذباً
لرأي ديني إلى ناحية فكرة فلسفية ، وإنما يقصد به البرهنة على أن
طبيعة الدين تتلامم مع طبيعة الفلسفه ، ومعنى ذلك : أنه ترك
التفرعات والجزئيات ، ووصل إلى أصول الأشياء ، فبحث في طبيعة
كل منها أى الدين والفلسفه ، وبين أنه على أى شيء يرتكز وأنهما
يمكن أن يلتقيا في طبيعة واحدة هي طبيعة العقل المدرك ، فإن تعذر
ذلك فليس يرجع إلى طبيعة كل منها ، بل لقصور في الفهم ونقص
في الإدراك .

أما لماذا سار ابن رشد في ذلك الطريق ؟ فلأنه جاء متاخراً
في الزمن ، وقد سبق بهذا المزاج بين الدين والفلسفه في التفسير ، وسبق
كذلك بجذب الدين إلى الفلسفه ، كما سبق بمعارك عقلية طاحنة ، فإذا
جاء هو وأراد أن ينهي ذلك المشكل الذى تورطت فيه الفلسفه ،
وتورط فيه من يستغلون بها ، فمعنى ذلك أنه لا بد أن يشير إلى ماصار
إليه أسلافه الفلسفه ، وأنه لامحالة سيلافق مثل ما لاقوا من خصومة

وجادل عنيف؛ فن ثم كان عمله مغایراً للأنمط التي تقدمته، بخاتمة
فريدا، حاول فيه أن يبين أن طبيعة الدين لا تتنافى مع طبيعة الفلسفة؛
وليس ذلك فقط بل سار خطوة أخرى، وهي أن العقل الذي تتخذه
الفلسفة أساساً في تفكيرها لا يمكن أن يسير الدين بدوره، ومن ثم
فهمما يلتقيان.

ولقد كان ابن رشد سليباً أول أمره، فقد دفع براهين الغزالى
إلى أوردها في كتابه: (تهافت الفلسفه)، ثم كان إيجابياً بعد ذلك،
غيرهن على أن طبيعة الدين والفلسفة واحدة، إذ يلتقيان عند أصل
واحد هو العقل الذي يعتمد عليه الدين كما تعتمد عليه الفلسفة.

وكان لهذا النبط عند ابن رشد أسباب، أهمها: أنه تلذذ على فقه
الإمام مالك رضي الله عنه، وكانت ثقافته فقهية فوجد في جموع
الآراء الفقهية أن الإسلام قام أولاً وأخيراً على العقل، على معنى أنه
لم يلزم الناس باتباعه، وأنه لا إكراه في الدين، بل إن الإسلام
قد أحترم العقل الإنساني الحر، ووكله إليه دون غيره، وهذا
الاعتبار من جانب الإسلام للعقل يلتقي عند الفلسفة التي ارتكزت
على العقل وحده في تفكيرها.

وبعد؛ فهذه الأنماط المتقدمة هي الطابع الذي كان للفلسفة
الإسلامية والتفكير الفلسفى عند فلاسفة الإسلام جميعاً، التلقى في
جوانب تلك الأنماط، في التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن سار كل
غربيق في الطريق الذى تأثر به أكثر من غيره.

أشهر فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

السكندي

حياته : هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح السكندي ، المنسوب إلى قبيلة كندة العربية ، التي كانت تسكن في جنوب الجزيرة العربية وكانت من أرسوخ القبائل قدماً في الحضارة والمدنية والرئاسة ، فقد كان أجداد السكندي ملوكًا باليامة والبحرين فيروى أن جده الخامس الأشعث بن قيس كان ملكاً على جميع كندة كakan أبوه أميراً على السکوفة للمهدى والرشيد . ولما كان السكندي عريياً في نسبه بل عريقاً في هذه النسبة فقد لقب بفیلسوف العرب ، كما سمي أيضاً بأنه المشائى الأول في الإسلام ، لأنباءه أرسطوا في بعض ما ذهب إليه .

ولد السكندي في أواخر القرن الثاني الهجري في مدينة السکوفة ، التي كان أبوه أميراً علىها في عهد المهدى والرشيد . وقد حصل علومه الأولى في حاضر الثقافة العربية في عصره ، حصل بعضاً من البصرة ، وحصل الكثير منها في (بغداد) مدينة العلم والثقافة في ذلك العصر .

وقد أحاط السكندي علمًا بكثير من اللغات الموجودة في هذا العصر ، فكان عالماً باللغة الفارسية ، والعربية ، واليونانية بصفة خاصة ، ولعل رقته بهذه اللغات كلّه الخليفة المأمون بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ضمن الذين كلفوا بالنقل والترجمة ، فترجم كثيراً منها ، كما

أعاد ترجمة بعض الكتب التي ترجمت على يد غيره من المترجمين
لأمانته في النقل ، ونفعه الخليفة به .

اتجه الكندي إلى البحث في العلوم العقلية ، ومال إلى مذهب أهل
الاعتزال بعد أن احتك بشيوخهم ، ودرس عليهم واستفاد منهم ،
وظهر له أنهم يعتمدون على العقل في أبحاثهم ، وهذا هو الذي ترغبه
فيه نفسه ويميل إليه عقله .

كما كان الكندي ميالاً إلى العلوم الرياضية ، وقد رأى أن العلم
بها أساس البحث في العلوم الفلسفية ، وذلك لأن العلوم الرياضية
من العلوم العقلية ، التي تصلق العقل وتوسيع المدارك ، وتشحذ الذهن
ولذلك قد ورد عنه أنه قال : « لاسيئ إلى دراسة الفلسفة لمن لم
يتعلم الرياضة » (١) .

وقد اتصل الكندي بـ كثيـر من خـلفاء بنـي العـباس وخدمـهم ،
اتـصل بـالمـأمون والمـعتـصم ، والـمـتوـكل ، ولـقـى الحـظـوة والتـقـدير عندـ
بعضـهـم ، وـهـوـ المـأمونـ الـذـىـ كـانـ يـحـبـ الـعـلـمـاءـ العـقـلـيـنـ ، وـيـقـرـبـهـمـ منـ
مجـلسـهـ وـيـعـطـفـ عـلـيـهـمـ . كـماـكـانـتـ دـوـلـةـ المـعـتـصـمـ تـجـمـلـ بـهـ وـيـصـنـفـاتـهـ ،
وـهـىـ كـثـيرـةـ ، وـاصـطـفـاهـ المـعـتـصـمـ مـؤـدـباـ لـابـنـهـ (أـحـدـ) وـكـانـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ
أـحـدـ بـنـ المـعـتـصـمـ مـوـدـةـ وـصـدـاقـةـ، فـلـمـ كـانـ عـمـدـ المـتـوـكـلـ وـشـىـ بـهـ الأـعـدـاءـ

(١) وهذه الجملة تذكرنا برأى أفلاطون في تلك الناحية حيث اشترط
على من يدخل الأكاديمية أن يكون عالماً بالرياضيات حيث قال : (لا يدخلنـ
مـدـرسـتـنـاـ مـنـ لـمـ يـكـنـ مـرـتـاضـاـ) وـتـبـيـنـ وجـهـ الشـبـهـ بـيـنـ الفـيـلـسـوـفـيـنـ .

إليه ، فاضطربده المتوكل ضمن من اضطربهم من أهل الرأى والفكر من رجال المعتزلة ، وذلك لأن الخليفة المتوكل كان يميل إلى مذهب أهل النص ، ويحقد على رجال المعتزلة ، لما جرّه خلافهم في مسألة القول بخلق القرآن إلى التكيل ببعض العلماء فنصر مذهب أهل السنة (النصيين) على مذهب المعتزلة ، وأضطرب السكندي ضمن من اضطربهم من أهل الرأى ، وصادر مكتبه . فاضطر السكندي أمام هذا الاضطراب أن يفر من بغداد إلى مكان آخر ، كي يتقي شر هذا الخليفة الذي أرفع به وبأمثاله ، ولكن التاريخ يحدّثنا بأنه لم يجد كييف يقيه شرور الأيام ، ولا ملجاً يلجأ إليه في هذه المحنّة ، وفي خلال هذه الشدة ، وفاة القدر المحتوم ، وعاجلته المنية فتوفى حوالي عام ٢٥٥ .

ثقافته ومؤلفاته :

كان السكندي ملماً بكثير من اللغات الموجودة في عصره فكان يعرف اللغة العربية واليونانية والفارسية والسريانية ، وأن ذلك زاده قد اشتغل بالترجمة من اللغتين : السريانية واليونانية ، إلى اللغة العربية كما يروى أن المأمون كلفه بإعادة ترجمة بعض الكتب المترجمة ، لثقته فيه وفي علمه . كما كان السكندي ملماً بكثير من ثقافات عصره المتعددة وحقق هذه الثقافات واشتغل بها ، فكان عالماً بالرياضية ، والموسيقى ، كما اشتغل بالطب ، والفلسفة .

وقد أثرت نزعته الرياضية عليه كثيراً حتى في أبحاثه الطبيعية ،

وآرائه الطبية ، ففي نظريته في الأدوية المركبة ، وهي نظرية كيهاريه طبية . يرى أن فعل هذه الأدوية مبني على التنااسب الهندسي ، فالامر فيها أمر تنااسب بين الكيفيات المحسوسة ، وهي الحـار والبارد ، والرطب والجاف . فإذا أريد أن يكون الدواء حارا بدرجة ١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتمد ، وإذا أريد أن يكون الدواء حارا بدرجة ٢° فلا بد أن يكون له من الحرارة أربعة أمثال المزيج المعتمد وهم جرا (١) .

وهذا الرأى قد عده بعض المفكرين من مبتكرات الكندي وأعجب بهذه الناحية فيه بعض الفلاسفة الرياضيين في القرن السادس عشر ، وهو الفيلسوف الإيطالي (كردان) المتوفى عام ١٥٧٦ م ، إذ عد الكندي لقوله بهذا الرأى واحدا من ائمـة عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا ، وأرجحهم نقدا وتفصيلا (٢) .

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه : فلسوف العرب والمعلم الثاني : إن الكندي في القرن الوسطى يعتبر واحدا من ثمانية مـائـة العـلـوم الـفـلـكـيـة .

حنـق الـكنـدي كـثـيرـا منـ الـعـلـوم وـ الـفـنـون فـعـصـرـه ، فـكـانـ عـالـما بالـطـبـ وـ الـفـلـكـ ، وـ الـهـنـدـسـةـ وـ الـفـلـسـفـةـ وـ غـيـرـهـ ، وـكـانـ عـلـى إـلـامـ بـلـوـمـ

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١١٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١٩ ، ورسائل الكندي الفلسفية تخرج الدكتور أبي ريدة ص ٤ .

اليونان ، وحكمة الفرس والهنود ، وقد ألف وكتب في جميع هذه الأنواع من العلم حتى قال فيه ابن النديم : « إنه فاضل دهره ، وواحد عصره ، في معرفة العلوم القديمه بأسرها » (١) .

وقال القسطنطيني : « إنه المشهور في الملة الإسلامية بالتجذر في فنون الحكمة اليونانية . والفارسية والهندية ، متخصص بأحكام النجوم ، وأحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها » (٢) . وقد ذكر ابن النديم مؤلفات الكوفي ، ونوعها إلى أنواع كثيرة على حسب موضوعها في كتابه : (الفهرست) ، وقد أوصلها بعض السكانين إلى مائتين وخمسة وستين مؤلفاً ، ورأى البعض أنها ثلاثة وثلاثمائة وخمسة عشر كتاباً .

ومن ذكر هنا بعضاً من مؤلفاته المختلفة :

١ - فما كتبه الكوفي في المنطق : المدخل المنطق ، واختصار كتاب العبارة لآرسطو ، وشرح كتاب التحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية لآرسطو أيضاً .

٢ - وما كتبه في الإلهيات : كتاب الفلسفة الأولى فيها دون الطبيعيات ، كتاب لاقنال الفلسفة إلا بتعلم الرياضة ، كتاب أفعال

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٥٥ .

(٢) أخبار الحكماء للقسطنطيني ص ٢٤٠ . طبع مصر .

- البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها .
- ٣ — وما كتبه في الموسيقى : رسالته في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية ، ورسالته في صناعة الشعر .
- ٤ — وما كتبه في التنجوم : رسالته في أن رؤية الملال لانضباط بالحقيقة ، ورسالته في علل الأوضاع التنجومية .
- ٥ — وما كتبه في الطب : رسالته في الطب البقراطي ؛ ورسالته في الغذاء والدواء المهملا .
- ٦ — وفي الهندسة : رسالته في أغراض كتاب إقليدس ، ورسالته في إصلاح كتاب إقليدس أيضا .
- ٧ — وفي الفلك : رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربع ، ورسالته في بحود الجرم الأقصى لباريه ، ورسالته في تناهى جرم العالم .
- ٨ — وكتب في الأخلاق رسالات في خبر فضيلة سocrates ، ورسالة في التنبية على الفضائل ، ورسالة في تسهيل سبل الفضائل .
- ٩ — وفي النفس : رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر ، ورسالته فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس . وغير ذلك كثير مما ذكره وعده ابن النديم في كتابه الفهرست .
- ومع هذه الروح العلمية ، وهذا النبوغ والتفوق في كثير من العلوم والفنون . يروون عن الكندي في أخلاقه الشخصية أنه كان يخليلا إلى درجة كبيرة ، ويروى في ذلك ابن أبي أصيبيحة وصية من الكندي

لابنه يحصنه فيها على البخل والإمساك ، وفيها يقول : يابني : الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب وقول (لا) يزيل البلا ، وقول (نعم) يزيل النعم ، والدينار محمود فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجهته فر ، والناس سخرة نفذ شيمتهم وأحفظ شينك (١) .

إن هذه الوصية - إن صحت - تدل على بخله وتشاؤمه ، وتشكك
في الناس جميعا .

ويبدو أن هذه الوصية وأمثالها مما دس على السكيني من أعدائه، فقد أثبتت الباحثون أن الفلسفه غالباً ما يكونون من الزهاد في متع الحياة الدنيا ، بعد أن يقوم الدليل عندهم على حقارتها ، وأنها لاقيمة لها بالنسبة للحياة الأبدية ، حياة العقل والتأمل التي يرون فيها سعادتهم ، وخلاصهم من عالم المادة ، ولا يعقل أن فيلسو فا كالسكنى قد وصل في العلم إلى هذه الدرجة الفائقة ينزل إلى درجة العامة الذين يتبعون شهواتهم ، ويسيرون وراء بطونهم وملذاتهم وأهوائهم .

يزاد على ذلك أن السكندي عربي الأصل ، ومن بيت ملك قديم ، مشهور بالكرم ، والعرب على العموم مشهورون بالكرم ، وسخاء اليد ، فمن بعيد اتصف السكندي بهذه الصفة النديمة ، وقد ورد أن السكندي كان يزهد الناس في الملاذيات ويقول: (لأنفتي يمال وإن كثرا).

(١) ص ١٦ من هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام، وطبقات الأطلاع.

آراء السكندي الفلسفية

تعريف الفلسفة عنده : يذكر السكندي في رسالة الحدود معظم

تعريفات الفلسفة ، المأثورة عن القدماء ، والتي منها : أنها : حب الحكمة ، أو : التشبه بأفعال الله بقدر الطاقة البشرية ، أو : هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم . - ولكنها بعد أن يسرد هذه التعريفات يذكر تعريفاً موجزاً يبدو أنه قد اختاره وارتضاه تعريفاً لها .

هذا التعريف هو : أن الفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، بمعنى أن الفلسفة هي العلم الشامل بحقيقة الأشياء وكثيرها معرفة تامة ، وهذه الحقائق كلية ولا شك ، وذلك لأن الفلسفة لا تتطلب معرفة الجزئيات لأن الجزئيات غير متناهية ، وغير محدودة ، والامتناعي لا يحيط به العلم .

والفلسفة من هذه الحيثية لها شرف على جميع العلوم الإنسانية ، ولكن الشرف الأعلى لها إنما هو للفلسفة الأولى من بين العلوم الفلسفية ، والفلسفة الأولى عند السكندي هي علم العلة الأولى ، أو العلم بالحق الأول الذي هو علة كل حق ، وهذا الشرف راجع إلى أن شرف العلم إنما يكون من شرف موضوعه ، وأيضاً إن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول ، ومن جهة أخرى ، فإن العلم بالعلة سهل إلى العلم التام بالمعلول .
والفيلسوف التام الأشرف ، هو الذي يحيط بهذا العلم الأشرف ،
(١٣ - في الفلسفة الإسلامية)

وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم: إصابة الحق، ومن حيث العمل: العمل بالحق؛ لأن في معرفة الحق كمال الإنسان و تمام نوعه.

تقسيم الفلسفة عند السكنتي:

يقسم السكنتي الفلسفة بالمعنى العام أولاً: إلى قسمين: علم و عمل، ويريد بالعلم: الفلسفة النظرية، ويريد بالعمل: الفلسفة العملية، وذلك التقسيم مبني على أنه يقسم النفس إلى قسمين:

١ - فكر . ٢ - حس .

بحيث يكون العلم هو القسم الفكري، الذي يتعلق بالمعقولات، والعمل هو القسم الحسي الذي يتعلق بالمحسوسات. ولما كانت الأشياء المعقولة لاما بجريدة عن المادة أصلاً كالألهيات، أو مادية الأصل كالجواهر الجسمية، فإنه يقسم العلم النظري إلى قسمين:

١ - علم بالأمور الإلهية ٢ - علم بالأمور المصنوعة المخلوقة.

وهذا ميل من السكنتي إلى الإيمان بالدين، واعتقاده التام في أن هذه الموجودات المحسوسة مصنوعة للباري تعالى.

الدين والفلسفة في نظر السكنتي: السكنتي فيلسوف مسلم، عاش في وقت يختلف المسلمون في دراسة الفلسفة، أنجوز دراستها أم لا؟ وقد اشتدا الخلاف والنزاع في هذا الموضوع، فلا بد أن يتخذ فيلسوفنا لنفسه موقفاً خاصاً في هذه المسألة، وخاصة وأن بعض المفكرين المسلمين في عصر السكنتي قد ضرب عن الجدل صفعاً، ورفض

إقامة العقائد عليه ، وهم طائفة السلف من الفقهاء ، وبعض الزهاد والمتصوفين .

ولما كانت الفلسفة في نظر الكندي هي : علم الأشياء بحقائقها ، فإنه يدخل في ذلك : علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجعله كل علم نافع مفيد ، يهدي الإنسان إلى الخير ، ويبعده عن الشر ، وهذا - في نظره - هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله ، فإنهم إنما جاؤوا بالإقرار بربوبية الله وحده ، ولزوم الفضائل ، المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها - وعلى ذلك فالدين والفلسفة يتتفقان على غاية واحدة في الحقيقة ، ولا منافاة بينهما .

ومن هنا يهاجم الكندي أعداء الفلسفة وخصومها ، ويقول : إن عداء هؤلاء للفلسفة ناشئ عن سوء قصد منهم ، لأنهم غرباء عن الحق وإن توجوا بتجان الحق من غير استحقاق ، إن في فطنهم ضيقاً عن أساليب الحق ، وفي قلوبهم حسدًا يحجب إدراكهم عن نور الحق ، إنهم يحرضون على ما يأيدون من أعراض دنيوية باطلة ومناصب زائلة ، إنهم يعادون الفلسفة ذمياً عن كراسيمهم المزورة ، التي تصبواها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماً الدين ، لأن من اتجر في شيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فلن تجر في الدين لم يكن له دين ، ويتحقق أن يتعرى عن الدين ، من عاند قنية الأشياء بحقائقها ، وسمها كفراً (١) .

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ١٠٣ وما بعدها .

بل إن السكتى يحارل أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستهم لها ، وذلك حين يقول : إن هؤلاء ، إما أن يقولوا : إن طلبها واجب أو غير واجب ، فإن قالوا : إن طلبها واجب وجوب عليهم أن يطلبوها وإن قالوا : إنه غير واجب ، فتحتمن عليهم تقديم الدليل على ذلك ، وهذا الدليل لا بد لهم أن يتمسواه من الفلسفة ، التي هي علم الأشياء بحقائقها .

ولكن الكندي مع إيمانه بالفلسفة ، كان مؤمناً بالوحى ، وبالنبوة ، وإيماناً عميقاً ، ولم يخلط بين العلوم الدينية ، والعلوم الفلسفية ، إنه يفرق بين علوم الفلسفه وعلوم الأنبياء والرسل فيقول : إن علوم الفلسفه ، والعلوم البشرية العاديه ، إنما تأني ثمرة لتكلف البحث والجحده ، والقصد إلى المعرفة ، والاعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل ، طبقاً للمنهج العلمي والفلسفي .

أما علوم الأنبياء - وهي مشتملة على كل ما اشتملته علوم الفلسفه من حقائق - فهى غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهي في نفوس الأنبياء ، وهذا الفعل يطرها وينيرها ، ويبيتها للعلوم الإلهاميه يارادة الله - وهذه خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهي تميز بين الأنبياء وبين غيرهم ، وتتوتر في الناس فيخضعون الأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما الفطر الإنسانية ، قد انعقدت على تصديق الأنبياء ، وقبول علومهم (١) .

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص ١٢٨

وأيضاً : إن علوم الأنبياء - من حيث اللفظ - وجزة يدنة سبطة بالمطلوب ، قريبة السبيل إلى العقل النير الصاف ، لأنها تفيض من معين العلم الإلهي الأزلي الكامل ، الذي لا نهائية له .

ويتضح مما تقدم أن الكلندي وإن اشتغل بالفلسفة ، وآمن بها ، ويعكّف على دراستها ، وألزم المعاندين لها وجوب تعلمهم الفلسفة ، كان مؤمناً بقوى الإيمان ، يدافع عن النبوة بالإجمال ، وعن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، ويفهم الوحي فهماً فلسفياً ، وتنظر في عباراته روح الإيمان العميق ، ولذلك زاده يخالف أرسطو مخالفة صريحة في أغلب ما ذهب إليه ، مع أنه درس كتبه ، وأفاد منها ، فقد قال الكلندي : بحدود العالم مع أن أرسسطو يقول بقدمه ، ووصف الله تعالى بصفات الكمال ، ومنها العلم والإرادة وأكمل العناية الإلهية بهذا العالم وما فيه ، بينما أرسسطو يذهب إلى أن الإله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم . فإنه لا يعلم لانفسه ، ولا يعني به (١) .

فلسفته الطبيعية (حدوث العالم) :

يرى الكلندي أن هذا العالم حادث ، وأن الله تعالى خلقه وأنشأه من العدم ، فهذا العالم في نظره له أول وبذاته في الزمان ، وليس قد يمكّن بدعى بعض الفلاسفة ، وذلك لأنّه متناه من كل وجه ، فهو متناه من حيث الجرم والزمان والمكان .

(١) راجع بحث الصفات في رسائل الكلندي ص ٨٠ ، ٢٠٧ ، وفي كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٩ الطبعة الثانية .

- ويستدل السكنتي على حدوث العالم بدليل عقلى ، بناء على مقدمات رياضية ، يرى أنها بدئية لا تحتاج إلى دليل ، وهذه المقدمات هي :
- ١ - الأعظام المتتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
 - ٢ - الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون غير متناهية .
 - ٣ - إذا زيد على أحد الأعظام المتتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية ، وصار هو أعظمها .
 - ٤ - إذا نقص من العظم شيء ، ثم رد إليه ، كان الحال هو ما كان عليه العظم أولا .
 - ٥ - لا يمكن أن يكون عظام متتجانسان لانهاية لها ، أحدهما أقل من الآخر .
 - ٦ - الأعظام المتتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية ..

ثم يشرع السكنتي في الاستدلال على حدوث العالم بعد ذكر هذه المقدمات فيقول : إنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له ، وأن الجسم والزمان والحركة مرتبطة كالماء في الوجود ، لا يسبق أحدهما الآخر ويستدل على ذلك بقوله : إننا لو فرضنا أن جسم العالم لانهاية له .. وتصورنا أنه قد اقتطع منه جزء محدود متناه ، ثم فصلناه منه بالوهم كان الباقى : إما متناهيا ، فيكون الكل متناهيا كذلك ، وذلك بحسب المقدمة السادسة الأخيرة ، وإما أن يكون لامتناهيا ، وفي هذه الحالة

لوزدنا عليه ، وأضفنا له ، مافصلناه منه بالوهم ، فإن الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً بحسب المقدمة الرابعة ، يعني لامتناها ، لكنه بعد إضافة الجزء المفصول يكون أكبر منه قبل الإضافة ، وإذاً يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى . وهذا تناقض . أو يكون السكل مثل الجزء ، وهو مخالف لما ثبته المقدمة الأولى والخامسة . وعلى ذلك فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناها ، وأن يكون جرم العالم متناها كذلك .

ويطبق السكتني فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي نفس المبدأ بنفس الدليل ، فيقول :

أولاً : إن كل ما يلحق الجرم ، أو يكون الجرم محصوراً فيه ، أو محولاً فيه من حركة أو زمان أو مكان ، لا بد أن يكون متناها ، نظراً لامتناهى الجرم وارتباط الحركة والزمان والمكان به ، ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لامتناهياً له ، لتعتم خروج الامتناهى إلى الفعل ، وهذا في ذاته مستبعد .

ثانياً : يقول السكتني : لو أن كل من الحركة الماضية ، أو الزمان الماضي لامتناهياً له ، لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو الزمان الحالى لأن ذلك لا يتاتى إلا بعد أن يكون مامتناهياً له قد قطع بالفعل ، وهو غير ممكن ، كما أن الوصول من الآن إلى ماما لامتناهياً له في الماضي غير ممكن كذلك .

على أن السكيني يربط الزمان بالحركة ، ويربطها معاً بالجسم ، فالزمان زمان وجود الجسم ، أي مدة وجوده ، فإنه ليس للزمان وجود مستقل ، والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل والجسم - أيًا كان في هذا العالم - متبدل بأحد أنواع التبدل وهي : (النقطة ، أو الزيادة والنقصان ، أو العدم والوجود) ، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لشيء الذي له زمان ، وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة مع وجود الجسم ، لأنه لا يتصور أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك - وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الضروري لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده ، فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان وجدت معاً ، لا يسبق أحدهما الآخر ، ولما كانت كلما متناهية ، فإن مدة وجود العالم متناهية كذلك ، فالعالم إذن حادث .

أما كيفية حدوث العالم عن الله تعالى المبدع الأول القديم الأزلى:

فيري السكيني أن العالم كله منفعل عن الله وإن يكن بغير ^{أجل} قد يؤثر في البعض الآخر بحسب علاقته بذلك الغير ، وبحسب مكانه من سلسلة العلل ، ويرى أن أول شيء انفعل عن الله تعالى هو الغلاف بما فيه من أجرام . فالغلاف أول المبدعات وعلة الحوادث في عالم الكون والفساد - أعني العالم الأرضي - والأجرام العليا بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة ، واختلاف مواصفها بالنسبة للبعض الآخر : هي

الى تسبب الفواهر الجوية من: حرارة وبرودة، وبرودة ورطوبة وغير ذلك ، بل هي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض ، من نبات ، وحيوان ، وإنسان ، كما تؤثر خصائص المناطق المناخية الكبيرة في الفوارق بينها ، وفي مظاهر الحضارة والعمان فيها .

ولما كان الفلك الأعلى هو العلة الفاعلة في عالم السكون والفساد ، كان الفلك بما فيه من أجرام كانت حيّا بالفعل أبداً ، مفيدةً لما دونه الحياة اضطراراً ، وأنه حسام متتحرك ناطق عين ، وإنما المعلول أشرف من العلة ، وذلك لأن من معلولاته الإنسان ، وهو ناطق عين ، وهذه الصفات التي وصف بها الكندي الفلك الأعلى ثابتة لكل الأجرام السماوية . - ويرى الكندي أن الفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم ، هو من وضع الإرادة الإلهية ، وأنه هو العلة الفاعلة في كون الكائنات ، وفساد الفاسدات ، على ظهر هذه الأرض ، إنه هو الذي يوجد الحياة في الكائنات الحية بِإرادة الله ، طوال المدة المقدرة لصور الحياة .

والفلك من هذا الوجه منه لأمر الله تعالى ، فهو مطين له ومنقاد .
وهذا هو معنى سجوده لله تعالى (١) الوارد في قوله : (والنجوم والشجر يسجدان) . والسجود في كل شيء يحسنه ، وهو هنا بمعنى الطاعة والانقياد ، المتمثلة في حركة الفلك .

(١) الرسائل الفلسفية لـ الكندي ص ٣٤ وما بعدها ، والعالم عندـ الـ كـ نـ دـ يـ

يـ قـ مـ إـ لـ قـ سـ مـ :

تعليق على رأى السكندي :

ويبدو أن السكندي في رأيه في حدوث العالم يخلط بين الدين والفلسفة ، ويحاول أن يوفق بينهما ، فالدين يقول : إن الله خلق العالم وأبدعه من لاشيء على غير مثال سبق ؛ فالعالم كله حادث ، والله هو المحدث ، الخالق المبدع له ، ولم يرد في الشرع أن هناك راسطة في الخلق هي الأفلاك ، ولا أن الأفلاك عاقلة مبيرة ، وإنما الأفلاك وجدت عن الله ، وحركتها واستدارتها وتأثيرها إن كان لها تأثير ذلك كله بقدرة الله تعالى وإرادته ، ولا يلزم من ذلك أن تكون مبيرة وناطقة ، وإنما قال السكندي ذلك تحت تأثره بمذهب الفلسفه اليونانيين وخاصة أفلاطون - الذين ذهبوا إلى أن العالم العلوى وما فيه من أفلاك عاقل

= الأول : يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المعلوم بالعناصر الأربعه وما ترکب منها - ولما كانت هذه ذات كيويات متضادة ، هي : الحرارة والبرودة ، والجيوسية والرطوبة ، كان عالم التغير ، والكون والفساد .

والثاني : يمتد من فلك القمر إلى الإله الاقتى ، الذي يحيط بالعالم ، وهو فلك مقلل ، ليس خارجه شيء ، وهذا القسم ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذات كيويات متضادة . - والعالم كله متحرك : إما حركة مكانية ، يتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزاءه دون مركزه (الزيادة والتقصان) ، أو حركة تبدل الجوهر نفسه . (حركة الكون والفساد) أو الوجود والعدم .

يحيط علما بكل شيء؛ ومن المعروف أن أفلاطون قد ذهب إلى أن العالم الحقيقي هو عالم المثل ، وقد وصفه بالعلم والشكل ، والتديير في هذا السكون ، وما هو حاصل في هذا السكون المشاهد إنما هو ظل وخیال لهذا العالم العلوی في نظر إفلاطون ، أو أثر من آثاره على حد تعبیر الکندي .

وقد قال أفلاطون : إن العالم حادث وأن الصانع أو (الديورج) على حد تعبیره ، أبد صور العالم على شاكلة المثل .
إلا أنه مع ذلك توجد فروق بين الکندي وبين أفلاطون في حدوث العالم .

١ — فالکندي يرى أن هذا العالم كله محدث من لاشيء ، وأن المؤثر فيه واحد بالذات ، هو الله تعالى الموجود الأول، أما أفلاطون وإن ورد عنده أن العالم حادث ، فالمراد حدوث صورته وهبته؛ إذ أن العالم عنده فاشيء من مادة ، ليست روحانية ولا مادية ، هي ما سماها «بالقابل أو الحبلاء» ، فالحدث عنده عبارة عن تشكيل هذه المادة وتصویرها على غرار المثل .

٢ — نصہ الخلق عند أفلاطون خيالية شعرية ، فإنه يرى أن الصانع (الديورج) عندما أراد إيجاد العالم ، وتشكيل المادة ، استعان على ذلك بالنفس الكلية (أى نفس العالم)؛ أما الکندي فيقول : إن الله خلق العالم وأبدعه من العدم على وفق علمه وإرادته ، وإن ماله

إلى الخيال والشعر في إضافة العقل والتبيّن والنطق ، إلى الفلك الذي يُؤثِّر في العالم الأرضي وبديره ، وهذا خيال جاء إلى السكيني من تأثيره بالفلسفة اليونانية .

وبعد فتحن بعد هذه الدراسة الواقعية لأراء السكيني : في الله ، وعلاقته بهذا العالم ، ورأيه في العالم الطبيعي ، المأخوذ من مؤلفاته نفسها ، نجد فروقاً كبيرة بين ما كتبنا وبين ما كتبه عنه مؤرخو الفلسفة الإسلامية في هذه الموضوعات قبل الإطلاع على مؤلفات السكيني ونشر رسائله الفلسفية (١) فقد اعتبره هؤلاء المؤرخون صورة مطابقة لتعاليم مدرسة الإسكندرية (الأفلاطونية الحديثة) . حيث قالوا : إن السكيني يرى أن العالم مخلوق له بوسائله ، وبينوا الوسائل بـ العقل ، والنفس الكلية ، فاته عالم بذاته ، ومن عليه بذاته نشأ عنه عقل ، ثم نشأ عن العقل النفس الكلية ، وهذه قامت بتشكيل المادة على ما أراد الله ، وما ثبت عن السكيني في رسائله ومؤلفاته الفلسفية يخالف ما حكاه هؤلاء المؤرخون تمام الخلافة .

رأيه في الإله أو فلسفته الإلهية :

يرى السكيني : أن محدث العالم وموجده ، هو موجود أول خالق بذاته ، هو علة ومبداً لهذا العالم ، ومبدع له ، هذا الموجود هو ما فسميه ونطلق عليه (الله) ، وهو قديم أزل أبدي ، صدر عنه هذا

(١) قام بنشر هذه الرسائل الدكتور محمد عبد العادي أبو ريده .

العالم بعد أن لم يكن ، وينبغي ل بكل ذى عقل ثاقب أن يقر بالوهبة هذه العلة الأولى ، ويعتقد أنها غير مجازة ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ولا مشاركة للأشياء جميعها ، وأنها واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه .

ويستدل السكنتى على وجود الله بأدلة منها :

أولاً : دليل الإضافة : يقول السكنتى . قد ثبت حدوث العالم ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقاً لما لم ينكره العلة العام من جهة ، وطبقاً لما يبدأ التضاد في من جهة أخرى ، ذلك أنه ثبت أن العالم متناهٍ من حيث الجرم ، والحركة والزمان ، وإذا كان متناهياً فهو محدث اضطراراً ، والمحدث لا بد له من محدث فإن المحدث والمحدث من المضاف الذي لا يعقل تصور أحد هما بدون الآخر ، فيكون للكل محدث اضطراراً من العدم ^(١) .

ثانياً : دليل الإبداع والعنابة الألهية : يستدل السكنتى على وجود الله تعالى بنظام العالم وإبداعه وإتقانه ، فيقول : إن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظواهر الكونية لا يوضح دليلاً ، وأنصح برهان على وجود المدير الأعلى الذي هو الموجود الحق ، وعلى تدبيره الحكم وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يвидو أنه علة ، وأنه الفاعل الحقيقى لكل ما يظهر أنه فاعل ، وأنه مخرج الكل من العدم ، ومرتب ما في

(١) راجع رسائل السكنتى الفلسفية ص ٢٠٧

الذكـون كـله ، بـعـضـه عـلـلا ، وـبـعـضـه مـعـلـوـلات ، فـيـن هـذـه الظـواـهر الـكـوـنـيـة لـيـسـت لـلـشـيـء مـنـ ذـاـتـه ، وـإـنـماـهـى أـمـورـ عـارـضـة لـه ، فـلـاـ بـدـها إـذـنـ منـ عـلـةـ خـارـجـةـ عنـ الـعـالـمـ ، هـذـهـ الـعـلـةـ هـىـ : الذـاتـ الإـلهـيـةـ ، فـيـانـهـ منـ الـمـسـتـحـيلـ أـنـ يـكـونـ الشـيـءـ عـلـةـ ذـاـتـهـ .

وـإـنـ فيـ نـظـامـ هـذـاـ الـعـالـمـ وـرـتـيـبـهـ ، وـفـعـلـ بـعـضـهـ فـيـ بـعـضـ ، وـأـنـقـيـادـ بـعـضـهـ لـبـعـضـ ، وـإـنـقـانـ هـيـئـتـهـ عـلـىـ الـأـمـرـ الـأـصـلـحـ فـيـ كـوـنـ كـلـ كـاـنـ ، وـفـسـادـ كـلـ فـاسـدـ ، وـنـبـاتـ كـلـ ثـابـتـ ، وـزـوـالـ كـلـ زـائـلـ ، لـأـعـظـمـ دـلـالـةـ عـلـىـ أـنـقـنـ تـدـيـرـ وـأـحـكـمـ حـكـمـةـ ، وـمـعـ كـلـ تـدـيـرـ مـدـبـرـ ، وـمـعـ كـلـ حـكـمـةـ حـكـمـ ، وـهـوـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ .

صـفـاتـ اللهـ :

يـصـفـ الـكـنـدـىـ اللهـ بـجـمـيعـ صـفـاتـ السـكـالـ ، وـيـنـزـهـ عـنـ جـمـيعـ صـفـاتـ النـقـصـ ، فـاـنـهـ هـوـ الـعـلـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـمـاـ يـحـدـثـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ ، وـهـوـ لـأـعـلـةـ لـهـ لـأـنـهـ لـمـ يـسـبـقـ وـجـودـهـ ، وـهـوـ ثـابـتـ دـائـمـ لـأـيـطـرـأـ عـلـيـهـ الـعـدـمـ ، وـهـوـ كـامـلـ تـامـ السـكـالـ لـيـسـ لـهـ كـمـالـ مـنـتـظـرـ ، وـالـلـهـ لـيـسـ جـسـداـ ، وـلـاـ جـنـسـ لـهـ ، وـإـلـاـ لـزـكـبـ مـنـ جـنـسـ وـفـصـلـ ، وـهـوـ حـمـالـ ، وـلـيـسـ كـيـفـيـةـ وـلـاـ هـيـولـيـ وـلـاـ صـورـةـ (١)ـ وـلـاـ عـنـصـرـاـ وـلـاـ جـوـهـراـ وـالـلـهـ تـعـالـىـ وـاـحـدـ بـالـذـاتـ لـاـ تـعـدـ فـيـهـ بـوـجـهـ ، وـلـمـ كـانـتـ صـفـةـ الـوـحـدـانـيـةـ مـنـ أـمـمـ الصـفـاتـ عـنـدـ الـكـنـدـىـ ، بـلـ عـنـدـ الـمـسـلـيـنـ جـيـعاـ ،

(١) رـاجـعـ رسـائلـ الـكـنـدـىـ الـفـلـسـفـيـةـ صـ٨٠ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

استدل عليها بدليل عقلي فقال : لو كان هناك أكثر من إله واحد، ففاعل مبدع للعالم ، إن كانوا جميعاً مشركيين في شيء يعمهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا مختلفين بحال ما (وهي الصفة الخارجية) ، وإن يكون كل واحد منهم مركباً من شيء عام ، وشيء خاص ، وكل مركب يحتاج إلى مركب ، ولما كان من المستحيل أنفسير في ذلك إلى غير نهاية فلا بد من فاعل أول واحد غير متـكثـر ، لا يشبه خلقه ، لأنـ الـكـثـرـةـ فيـ كـلـ الـخـلـوقـيـنـ . ولـيـسـتـ فـيـهـ الـبـلـةـ ، وـلـأـنـهـ مـبـدـعـ وـهـمـ مـبـدـعـونـ ، وـلـأـنـهـ دـائـمـ وـهـمـ غـيـرـ دـائـمـينـ .

وأتصف الله تعالى بأنه الخالق ، والعالم ، والمرشد ، والقادر ، والمحي والميت ، لا يوجب تكثيراً وتركاً في الذات ، لأنـ الـكـنـدـىـ يرى أنـ هـذـهـ الصـفـاتـ نـفـسـ الذـاتـ كـاـمـ هوـ مـذـهـبـ المـعـزـلـةـ ، وـلـيـسـتـ زـائـدـةـ عـلـيـهـ ، وـإـلـاـ لـتـعـدـ الـقـدـيمـ ، وـتـعـدـ الـقـدـيمـ كـفـرـ كـاـمـ ذـهـبـ إـلـىـ ذـلـكـ المـعـزـلـةـ ، أـوـ لـلـزـمـ التـكـيـبـ فـيـ الذـاتـ الإـلهـيـةـ وـهـوـ بـحـالـ ، لـأـنـ يـؤـدـىـ إـلـىـ الـاحـتـاجـ ، فـيـنـ المـرـكـبـ يـحـتـاجـ إـلـىـ أـجـزـاـهـ .

والـكـنـدـىـ بـهـذاـ الرـأـىـ فـيـ الـأـلـوـهـيـةـ بـعـيـدـ كـلـ الـبـعـدـ عنـ مـذـاهـبـ الـفـلـاسـفـةـ الـيـونـانـيـنـ ، فـيـنـ أـدـلـتـهـ إـلـىـ اـسـتـدـلـلـةـ بـهـاـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ تـنـحـوـ نحوـ الـقـرـآنـ فـيـ الدـعـوـةـ إـلـىـ مـشـاهـدـةـ الـآـنـارـ ، وـالـاستـدـلـالـ بـهـاـ عـلـىـ المـؤـثرـ ، أوـ الـدـعـوـةـ إـلـىـ النـظـرـ فـيـ الصـنـعـةـ ، وـإـبـدـاعـهـ ، وـإـتـقـانـهـ ، وـالـاستـدـلـالـ بـذـلـكـ عـلـىـ الصـانـعـ الـحـكـيمـ ، وـهـذـهـ هـىـ طـرـيـقـةـ الـمـتـقـدـمـينـ مـنـ الـمـتـكـامـلـيـنـ الـذـيـنـ نـهـجـوـاـ الـنـهجـ الـفـطـرـيـ فـيـ الـاسـتـدـلـالـ ، وـلـمـ يـتـبعـوـ الـطـرـيـقـةـ الـمـنـطـقـيـةـ فـيـهـ ، أـمـاـ رـأـيـهـ فـقـرـيـبـ الشـبـهـ بـرـأـىـ أـرـسـطـوـ فـيـهـ (١)ـ .

(١) راجع كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٨ وما بعدها.

فلسفته الإنسانية :

أولاً — رأيه في النفس :

يرى السكندي أن الإنسان مكون من بدن ونفس ، وأن النفس هي الإنسان على الحقيقة ، أما البدن فهو آلة لها وخادم ، والنفس الإنسانية جوهر روحي ، بسيط غير فان ، ولادائر^(١) ، وهي تختلف هذا الجسم وتباينه مبادئه كلية ، بغيرها من جوهر الله عز وجل ، وذلك لشرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات ، ومن هنا كان الإنسان في نظر السكندي : إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي البافية والجسد دائر ، والنفس سائبة والبدن مسوسة وآلة للعقل؛ هذه النفس جوهر لطيف شريف ، يفعل في البدن دون أن يدخله مداخلة جسمية ، فإن الروح ليس جسما ، وهي وإن كانت في البدن على نحو ما ، فإنها تقدر على أن تتجاوز حدوده ، إذا ما تجردت عن علائق الشهوة والغضب ، وتفرغت للنظر والبحث ؛ وعندئذ تقرب من التشبيه باقه ، وتقيم في عالم الحق أو الديوبنة ، فتسكت تسب قدرة من قدرته تعالى ، وإن كان ذلك في مرتبة أقل ، ويسرى فيها النور الإلهي ، فتعلم الحقائق والsecrets وتراءاها بنور الله^(٢) .

والنفس بطبيعتها علامة يقطنه حية ، تحيط علما بجميع الأشياء

(١) راجع ص ٢٦٥ من الرسائل

(٢) راجع ص ٢٧٦ من الرسائل

المعلومة : حسية كانت أو عقلية ، وهى في هذا العالم عابرة سهل إلى العالم الشريف الأعلى ، فإذا ما فارقت البدن انتقلت إلى عالم الروبية ، مسكن الانفس العقلية ، خلف السموات ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي ، وحيث العلم الشامل ، واللذة العليا .

والسكنى بهذا الرأى في النفس الإنسانية قريب الشبه بمذهب أفلاطون ، فهو يرى : أن النفس جوهر روحاني بسيط ، وهذا بعينه ما قاله أفلاطون من قبله ، ويرى أن النفس علامة بطبعها تحيط علماً بجميع المعلومات : حسية كانت أو عقلية ؛ وهذا مذهب أفلاطون أيضاً ، إذ رأى أن النفس بطبعتها عالمة بكل شيء (أى بعالم المثل) فلما هبطت إلى هذا العالم نسيت ما كانت تعلمه ، ولكنها تعود إلى هذا العلم بالذكر عند ماترى شبيه المثال ، الذي عرفته في السابق ، وذلك لأن العلم عنده تذكر والجمل نسيان (١) .

ويرى السكنى كذلك ، أن النفس باقية غير فانية ، وهو رأى أفلاطوني أيضاً ، كما يبين أن انتهاء الحقيقة إنما هي في حياة التأمل ، وفي خلاصها من عالم المادة ، وهو ما قاله أفلاطون وأشار إليه من قبله (٢) على أن القول ببقاء النقوص وخلودها هو ما يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة ، فهو عقيدة دينية أيضاً .

وقد يكون الفرق بينهما في أن أفلاطون يرى أن النفس قديمة ،

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٧٤ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٣ .

فهي أزلية أبدية ، أما السكيني فلما كان يرى أن العالم حادث ،
والعالم ماسوى الله سبحانه ، ومنه النفس ، فالنفس عنده حادثة ، وإن
كانت من جوهر روحاني بسيط غير دائر

ثانياً : رأيه في العقل :

يذهب السكيني إلى أن العقل مطلقاً - إنسانياً كان أو غير
إنساني - له أربع حالات :-

- ١ - عقل هو بالفعل دائماً ، وهو علة وأول جميع المعقولات
وهو خالق في الحقيقة للإنسان ، بل وللعقل الإنساني وهو علة له .
- ٢ - عقل بالقوة ، وهو استعداد النفس الإنسانية لأن تعقل
الأشياء وتدركها ، أو هو الشيء الذي في النفس في حالة كونها غير
عاقلة بالفعل ، ويشبه العقل بالقوة حالة العقل عند الطفل .
- ٣ - عقل بالفعل ، أو عقل مستفاد ، وهو حصول العقل في
النفس وخروجه من القوة إلى الفعل يادرك الأشياء : وهذا العقل
يكون ثابتاً للنفس (كالمملكة) تستعمله متى شاءت ، وظهوره متى
أرادت ، وذلك مثل الكتابة في الكتاب ، فهي له معدة مسكنة قد
افتتها ، واتصف بها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى
شاء ، وكذلك العقل بالفعل يصير قوية في النفس وعملاً لها - هكذا
يقول السكيني - تستعمله النفس متى شاء وتدرك به المعلومات عند
ما تتجه لها .
- ٤ - العقل الظاهر : وهو العقل الذي يؤثر به الإنسان فيما عداه ،

فيكون موجوداً بارزاً حين الفعل ، أو بعبارة أخرى هو العقل الموجود في النفس عند تأثيرها في الأشياء الخارجية عنها بالفعل ، أو القوة الفعالة في الأشياء الخارجية^(١) وهو ما يسمى في اصطلاح الفلسفة بالعقل العملي أو العقل المبرز ؛ أما الأولان فهمما العقل النظري .

وبهذا المعنى للعقل الرابع عند السكندي يكون العقل الرابع فعلاً للإنسان نفسه ، وهذا ميل منه إلى مذهب المعتزلة الذي يقولون فيه : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، أما العقل الثالث فظمه وره بالفعل عن القوة إنما يكون بفعل شيء خارج عنه ، وهو العقل الذي هو بالفعل داماً (الصلة الأولى) ، ولذلك أطلق على العقل الثالث : (العقل المستفاد) ، وإنما كان بروز العقل الثالث وظمه وره بواسطة العقل الأول ، لأن الشيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته لكان أبداً بالفعل ، فكل ما كان بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشيء آخر يخالفه ، هذا الشيء الآخر المخالف له في ذاته هو بالفعل داماً ، وليس معلوماً لغيره .

والعقوبات الثلاثة الأخيرة إنما هي أقسام اعتبارية ، وأحوال للعقل الإنساني الذي يسميه السكندي : العقل الثاني ، وهي معلولة لغيرها ، أما العقل الأول فهو الصلة الأولى والمبداً الأول ، وهو بالفعل أبداً ، وحقيقة مخالفته لحقيقة العقل الإنساني .
وإذا أردنا أن نلخص أصل هذه الفكرة في العقل عند فلاسفة اليونان فلا يصعب علينا ذلك ، فإن هذا الرأي في العقل شيء بمذهب أرسطو فيه .

(١) راجع ص ٣٥٧ من رسائل السكندي .

فارسطو الفيلسوف اليوناني هو صاحب القول بمبدأي : (القوة والفعل) ، وقد ذهب في فلسفته إلى أن هناك عقلًا فاعلاً يؤثر فيما دونه ، ويسميه العلة الأولى ، والمبدأ الأول ، والمحرك الأول ، ولا علينا بعد ذلك أن يكون هو الإله ، أو العقل الإلهي ، إذ يكتفي هنا أن يثبت أرسطو العقل بمعنى الموجود الأول ، والعلة الأولى ، ثم يثبت العقل الإنساني ، وهذا يكون تارة بالقوة ، وتارة بالفعل ، وما هو بالفعل يسمى بالعقل المستفاد (١) لأنَّه لم يكن للنفس ، ثم صار لها بعد ذلك .

هذا العقل بالفعل مجرد ملكة للنفس يصح لها أن تستعمله ، وأن لا تستعمله ، فإذا ما استعملته انتقل إلى دور آخر هو دور العمل ، وهو ماسِهُ الكندي وأطلق عليه العقل الظاهر ، وقد يكون العقل الظاهر هو الجديد في فلسفة الكندي ، والذي زاده على رأي أرسطوف العقل .

ثالثاً : رأيه في المعرفة الإنسانية :

يرى الكندي أن المعرفة الإنسانية تتوزع إلى أنواع ثلاثة : معرفة حسية ومعرفة عقلية ، ومعرفة تخيلية أو وهمية . وذلك بناء على أن قوى النفس عنده ثلاثة : القوة الحسية . والقوة العقلية ، والقوة المتصورة .

(١) العقل الإنساني هو القوة الفكرية في الإنسان ، أو هو النفس الناطقة التي تميز الإنسان عن بقية الأشياء التي تشارك في النفس التامة والنفس الخاصة كالنبات والحيوان ، ويرى الأستاذ يوسف كرم أن انتقال العقل بالقوة إلى العقل بالفعل عند أرسطو لا يكمن إلا بعُذر ، وهو العقل الفعال ص ١٦٤ . وإن كان يستتبع أنهما معاً في النفس .

وهي قوة وسطى تتوسط القوتين السابقتين .

١ - أما القوة الحسية ، أو الإدراك الحسي ، فهى أمر مشترك بين الإنسان والحيوان ، هذه القوة تدرك المحسوسات المادية الجزئية ، وندرك صورها محمولة هذه الصور في مادتها الجزئية ، الدائمة التغير ، ولذلك فإن المعرفة الناشئة عنها غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الحكم ، ومن حيث الكيف .

٢ - القوة المضورة أو قوة التخييل والتوم : وهى الذى تدرك الصور ، كا هي ، بدون أن تكون في مادتها ، كا تدرك الأشياء في غيبة حاملها المادى - وإذا كانت القوة الحسية لأندرك الأشياء إلا في حالة اليقظة ، فإن القوة المضورة تدركها في حال اليقظة وفي حال النوم أيضاً .

ويرى الكندى كذلك : أن المعرفة الآتية عن طريق القوة المضورة أثبت وأتقن من المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ذلك أن القوة المضورة تدرك ماندركة عن طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ مباشرة ، أى أنها تدرك الشيء بالمركز العصبى ، الذى هو الآلة الأولى للإدراك ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركتها بآلات ثانية (وهي الحواس) . وهذه معرضة دائماً للاختلاف في القوة وأضعف من الخارج والداخل معاً ، أى من (الحواس والدماغ) . أما القوة المضورة فلا يعرض لها الضعف إلا من طريق واحد وهى القوة الداخلية فقط ، (أى الدماغ) .

٣ - وأما القوة العاقلة : فإنها تدرك الأمور الكلية من الأنواع والأجناس، بمعنى أنها تدرك الصور العقلية التي لا تحتاج إلى مادة أصلًا وهي أقرب إلى طبيعة الأشياء ؛ وهي مقولات صرفة لا تمثل لها صورة في المخيلة، وهي شبيهة بالبديهيات من ناحية، مثل حكمنا باستحالة انتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذلك وليس كذلك وهي شبيهة بالقضايا النظرية مثل قولنا : لا يوجد خارج العالم ملائمة ولا خلاة .

فإذا ما أردنا أن نرجع إلى الفلسفة اليونانية لنرى شبه هذه النظرية عند فلاسفة اليونان ، فإننا نجد أرسسطو قد قال بمثل هذه النظرية في المعرفة قبل السقراطى ؛ فقد ذهب أرسسطو إلى أن هناك معرفة حسية تتعلق بالمحسات ، وهي أدلة أولية لعمل العقل الذي تم به المعرفة .

ثم تأتي بعد ذلك المعرفة العقلية التي تدرك الأمور الكلية بعد انتزاعها من الجزئيات المحسسة ؛ كما تكلم أرسسطو عن الأحلام ، وبين أنها معرفة تأتي عن طريق الخيال والوهم في الإنسان، فالنوم عبارة عن ترك استعمال الحواس فقط ، ومع ذلك فالخيال تبعث عنها صور الإحساسات السابقة ، فتظهر في النوم وتخدع الحال؛ لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ، ولا يستطيع مقارنة المحسوسات بعضها ببعضه وكذلك المريض يتخيّل أشياء لا وجود لها خارجا (١) .

ومن هنا ندرك مقدار تأثير السقراطى بأرسسطو في رأيه في المعرفة .

(١) تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ص ٢٠٩ .

الفارابي

حياته : هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغن بن طرخان الفارابي ، ولد بمدينة وأسپج من إقليم فاراب ، وهو ولاية فارسية قريبة من بلاد الترك ، وقد نسب الفارابي إلى هذا الإقليم الذي نشأ به ، وكان والده قائد جيش من جيوش المسلمين في ذلك الوقت ، وإن كان أصله فارسيا .

ومع اتفاق المؤرخين على وفاته وأنها كانت في عام ٣٣٩ هـ ، فقد اختلفوا في مولده ، فمن قائل : إنه كان في عام ٢٥٩ هـ ، ومنهم من قال : بل كانت ولادته عام ٢٦٠ هـ . وممما يمكن من أمر هذا الخلاف فقد نشأ الفارابي في بلاد الفرس ، وشب في بيت أبيه ، وتلقى علومه الأولى في مدينة البصرة ، ثم انتقل إلى بغداد عاصمة الخلافة في ذلك الوقت ، وملتقى العلماء والحكماء ، وكعبة القصاد والمتعلمين ، وهناك اتصل بأبي بشر : متى بن يونس ، أحد المترجمين في الفلاسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ، وأحد علماء المنطق المشهورين ، وكان أبو بشر مشهوراً بوضوح العبارة ، ورقه الأسلوب ، وقلة الالتواءات في التعبير ، ذلك الالتواء الذي يقلل من الفائدة العلمية ، ويفد إلى الغموض في المعانى .

تتلمذ الفارابي لهذا العالم ، وأخذ عنه ، وتأثر بأسلوبه الواضح ،

وعبارته المستقيمة ، وقد ظهر أثر ذلك واضحا في كثير من مؤلفات الفارابي التي جاءت غاية في السهولة ، حتى قال أحد معاصرى الفارابي فيه : « مأری أبي نصر الفارابي أخذ طريق تفہیم المعانی الجزلة باللغاظ السهلة إلا من أبي بشر » ^(١) .

وقد تلمذ الفارابي كذلك على فيلسوف آخر هو (يوحنا بن حيلان) أحد البارعين في المنطق والطب ، ويوحنا طبيب نصراوي ، توفي في أيام المقتدر بالله في مدينة (بغداد) .

وقد تنقل الفارابي في بلاد كثيرة بسبب الاضطرابات السياسية التي كانت تحصل في الدولة العباسية في ذلك الوقت بين حين وآخر ، فانتقل من بغداد إلى حلب ، واتصل بسيف الدولة : أبي الحسن على الحداوي ، فأكرمه هذا الخليفة ، عندما عرف منزلته من العلم ومكانته فيه ، وأغدق عليه كثيرا من الأموال التي لم يقبل الفارابي منها إلا القليل ؛ فقد اقتنع بأربعة دراهم في اليوم ، لأنـه كان قد زهد الحياة الدنيا في أيامه الأخيرة ، وقد يكون ذلك بسبب الاضطرابات التي حصلت له ولغيره من الفلاسفة ، فأوجـد ذلك في نفسه اليأس والتشاؤم فرضـى من الدنيا بالقليل ، وزهدـ في الجاه والمال .

وفي يوم من الأيام حدث أن جرد الأمير سيف الدولة الحداوي

(١) وليس معنى هذا أن كل كتب الفارابي سهلة الأسلوب ، وإنـ فـلة كتاب فصوص الحكم من أدق الكتب وأغصـها .

حملة أرسلها إلى دمشق لنأديب أهلها ، وكان الفارابي ضمن هذه الحملة التي سارت إلى دمشق، جندياً من جنودها، وهناك عاجلته منيته ، فتوفي بدمشق عام ٩٥٠ م ، هـ ٣٣٩؛ وصل علىه الخليفة في خمسة عشر نفراً من خاصته ، بعد أن تزوي بزى أهل التصوف .

حياته العلمية ومؤلفاته : كان الفارابي حاذقاً لكتثير من اللغات ، فقد كان يعلم اللغات: العربية والتركية والفارسية واليونانية ، وأكثر من ذلك فقد ادعى ابن أبي أصيبيعة : أن الفارابي كان يعرف (سبعين) لغة ، وهي لغات العالم في ذلك الوقت ؛ ولذلك لا نعلم نصيب هذا القول من الصحة ومداه ، بل بالعكس نميل إلى كذب هذا القول واقترانه .

ولما كان الفارابي يعلم اللغة اليونانية فإننا نجد أنه قد درس مؤلفات أرسطو وأفلاطون وشرحها ، وكتب عليها ، كما ألف في كثير من فروع الفلسفة ؛ لقد ألف الفارابي في المنطق ، والطبيعة والسياسة ، وماوراء الطبيعة، وشرح أغراض أرسطو وأفلاطون، وبين مقاصد هما فيما كتبها ، كما ألف في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ومن هذه المؤلفات: شروحه لكتب أرسطو المنطقية، فقد شرح كتاب المقولات ، وكتاب العبارة ، والتحليلات الأولى والثانية ، وكتاب الشعر والخطابة والسفسطة ، كما شرح أيضاً المقدمة التي كتبها سورفوريوس الصوري ، وجعلها مقدمة لكتب أرسطو المنطقية، تلك

المقدمة المسماة : «يساغوجي»، أو السكريات المختصرة ، وشرح كذلك كتابه
الأخلاق إلى نقوص مخصوص لأرسطو ، وكتاب التواقيع لآفلاطون.

ومن مؤلفاته الخاصة عدا ما ذكرناه من الشرح ما يأتي :

- ١ - كتاب الجمع بين رأي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو .
- ٢ - كتاب عيون المسائل . ٣ - كتاب فصوص الحكم .
- ٤ - شرح معانى العقل . ٥ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ٦ - كتاب إحصاء العلوم .
- ٧ - كتاب ما ينبغي أن يعلم قبل تعلم الفلسفة .
- ٨ - كتاب السياسة المدنية . ٩ - المسائل والأجوبة .

إلى غير ذلك من المؤلفات التي أورصلها المؤرخون إلى مائة وثمانين
وعشرين كتاباً ، ويقول ابن أبي أصيبيعة في وصف بعض كتب
الفارابي هذه :

«ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف
بأغراضها ، لم يسبق إليه ، ولاذهب أحد مذهبـه فيه ، لا يستغني طلاب
العلوم كلـما عن الاهتمام به ، وتقديم النظر فيه .»

ويقول في وصف كتاب له آخر :

«وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له

بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب ، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علمًا علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بها وسمى تاليقه فيها ، ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطو ، فقدم لها مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ، ثم بدأ يوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة [إلينا] إلى أول العلم الإلهي في الاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم ، والمعانى المختصة بكل علم منها ، ولا سهل إلى فهم معانى قاطبignorias (أى المقولات) وكيف هي الأولى الموضعية لجميع العلوم إلا منه .

فلسفته الإلهية :

لم يسلك الفارابي في الاستدلال على وجود الله (واجوب الوجود) الدليل الشائع بين المتكلمين في ذلك الوقت ، وهو الاستدلال بالصنعة على الصانع ، أو بالحدث على الحديث . وهو الدليل المسمى دليل الخدوث ، ولم يسلك دليل السكندي المسمى دليل التدبير والغاية ، وإنما نهج منهجاً آخر ، وسلك مسلكًا خاصاً به .

لقد سلك الفارابي في الاستدلال على وجود الله مسلكًا فلسفياً ، وأقام على ذلك دليلاً عقلياً ، ذلك الدليل هو ما يسمى دليل الإمكان .

قال الفارابي : لا يخلو الموجود من أن يكون واجباً أو ممكناً ،
والواجب ما كان وجوده من ذاته ، هو الذي لم يتحتاج في وجوده إلى
شيء آخر خلاف ذاته ، هو الذي إذا اعتبر ذاته وجوب وجوده ؛
وممكناً الوجود : ما كان وجوده من غيره ، هو الذي يستوي طرفاً
(الوجود والعدم) بالنسبة إلى ذاته ، هو الذي إذا اعتبر ذاته لم يحتج
وجوده ؛ هذا الممكناً لا يوجد إلا إذا ترجح جانب الوجود فيه على
جانب العدم ، ولا يترجح جانب الوجود على العدم إلا برجح ، وهذا
الرجح لا يخلو : إما أن يكون واجب الوجود أو ممكناً الوجود ، فإن كان
واجب الوجود ثبت وجود الواجب ، وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً
الوجود فلا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه وهكذا ... لكن
لاتستمر سلسلة الممكناً إلى غير النهاية ، فإن التسلسل باطل . بل
لا بد من الانتهاء إلى علة وجودها من ذاتها غير محتاجة إلى علة أخرى
توجدها ، هذه العلة هي الله (واجب الوجود) .

وهذا الواجب وجوده قائم ، بل أتم الوجود حاصل له فلا يحتاج
إلى شيء ما ، وللاماهية له ، سوى أنه واجب الوجود ، وذلك بخلاف
الجسم مثلاً ، إذا قلت : إنه موجود ، فخذ الموجود وشيء واحد الجسم
شيء آخر ، ويلزم من ذلك أنه لا جنس له ولا فصل له ، ولا حد له ،
ووجوده بذاته أزل أبدى لا يميز جه العدم ، وليس وجوده بالقوة ،
ويلزم منه أنه من المستحيل عدم وجوده ، وأنه غير محتاج إلى شيء
آخر يهد بقائه ، وأنه لا يتغير من حال إلى حال .

وواجب الوجود واحد في ذاته ، يعني أن الحقيقة التي له ليست
لشيء آخر غيره ، فلا شريك له بوجه من الوجه ، وواحد يعني أنه
بسيط ، فلا يقبل التجزئ كا في الأشياء التي تقبل العظم والكمية ،
وإذن ليس يقال عليه كم ، ولا متى ، ولا أين ، وليس بجسم ، وهو
واحد يعني أن ذاته ليست مركبة من أشياء غيره كان منها وجوده ،
ولا حصل ذاته من معان (أى أمور معنوية غير مادية) . مثل
الصورة (١) والمادة ، والجنس والفصل ، وهو لا ضد له ، وهو خير
محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ، وهذه الأشياء
الثلاثة كلها فيه واحد ، أما أنه عقل : فلتتجزئه من المادة وعدم احتياجه
إليها ، ومعقول محض : من جهة تعلق علمه بذاته ، لأنه بنفسه يعقل
ذاته ، ومن هنا يصير عاقلاً ومعقولاً .

وهو عالم وحى ومريد قادر ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله
أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول والمشوق الأول ، وجود
الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده إلى الأشياء .

وهذا الدليل الذى ساقه الفارابى على وجود الله هو بعينه دليل
أرسطط على ثبوت (الصورة الحضرة) كأن الصفات التى وصف ألقه

(١) يرى الفارابى أن الصورة والمادة جوهران عقليان . لاماديان .
فكل منهما جوهر عقل لانه لا يوجد له منفرداً ، وهذا شبيه بكلام
أرسطط فيما .

تعالى بها ، هي نفسها صفات أرسطو فيما عدا العلم والقدرة والإرادة والتأثير في هذا السكون التي استمدتها من الإسلام .

فلسفته الطبيعية (أو العالم الطبيعي) :

يرى الفارابي أن هذا العالم نشا عن الله تعالى ، ولكنّه لم ينشأ عنه بطريق الإرادة والقصد إلى إيجاد الأشياء ، فإن ذلك يستدعي وجود زمان سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله إلى إيجادها ، كما يحتاج إلى ميل ورغبة منه إلى هذا الشيء المراد ، الأمر الذي يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك . كما أن هذا العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبيع بدون معرفة ورضا منه تعالى إلى إيجاده ، فإن ذلك ينفي علمه به وإرادته له .

ولإنما نشا العالم عن الله تعالى لكونه عالماً بذاته ، ولأنه مصدر التغيير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فعمله تعالى علة لوجود الشيء الذي يعلمه ؛ ولكن عليه للأشياء ليس عليها زمانياً ، بمعنى أنه لم يكن عالماً بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضوراً وحاصل دائماً ، فهذا العلم الأزلي القديم هو العلة في وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شيء آخر معها من قصد أو إرادة .

وفي ذلك يقول الفارابي :

« وجود الأشياء عنه لاعن جهة قصد يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سهل الطبيع من دون أن

يكون له معرفة ورضا بتصورها وحصوطاً؛ وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه؛ فإذا ذكر علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه^(١).

وقد جمل الفارابي العلم علة في وجود الأشياء، وهو قديم، وعلمه كاملة؛ وعلى ذلك فالعالم قديم ومعلول الله تعالى؛ هذا الجمل منه جره إلى القول بالعلية، وبقدم العالم، وهذا مما كفر به بعض المسلمين، فإن القول بالعلية ينفي الاختيار عن الله سبحانه وتعالى، ويلزم من ذلك نفي الحكمة والتدبیر لجميع المصنوعات في العالم في حين أنّها سبب ماف العالم من نظام واتساق.

كيف نشأ العالم عن الله تعالى؟

قدمنا أن الفارابي يقول: إن الله عقل وعاقل ومعقول، فهو عاقل يعقل ذاته أى يعلمها، ومن علمه ذاته نشأ عنه الموجود الثاني بعد الله وهو العقل الأول، وإنما لم ينشأ عن الله سواه، لأن الله بسيط وواحد من كل وجه، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا العقل قريب الشبه من الله تعالى فهو جوهر مجرد، وعقل محسن، إلا أنه تكثير بالاعتبار، فهو عقل يعقل ذاته، ويعقل الأول (الله) وعken من حيث ذاته، وواجب بالغير (الله)؛ فعن علمه بالله نشأ عنه الموجود الثالث (وهو العقل الثاني)؛ ومن علمه ذاته نشأ عنه

(١) عيون المسائل للفارابي طبع الخانجي ص ٦٧.

نفس الفلك الأول أو (السماء الأولى) ، ومن ناحية إمكانه الذي هو أحسن وصف له نشأ عنه جسم الفلك الأول . والعقل الثاني كذلك له صفات ثلاثة فهو ، يعقل نفسه ، ويعقل الأول ، وعken في ذاته لاحتياجه إلى الغير في وجوده ، فمن علمه بالأول ينشأ عنه الموجود الرابع (العقل الثالث) ومن علمه بذاته ينشأ عنه نفس الفلك الثاني ، ومن جهة إمكانه ينشأ عنه جسم الفلك الثاني . . . وهكذا تستمر نشأة العقول بعضها عن بعض ، حتى تصل إلى العقل العاشر أو الموجود الحادى عشر ، وهو المسمى بالعقل الفعال ، وإلى هنا تصل مرتبة العقول إلى أدنى مرتبة فيها ، فإن هذه السلسلة مرتبة في السكال من أعلى إلى أدنى ، فهي تبدأ من الأكل وهو الله تعالى ثم الساكمان وتدرج في النقصان حتى العقل العاشر الذي هو أنقصها كلاما ، وعن هذا العقل تنشأ النفس السكاكية من علم العقل بذاته ، ثم توجد بقية الموجودات الأرضية ، والذى يتولى التأثير في هذا العالم الأرضي هو العقل الفعال ، وهو سبب وجود الانفس الأرضية ، وسبب وجود العناصر الأربعية ، وهو الصلة بين السماء والأرض .

ولكن الفارابي يفترض وجود مبدئين آخرين : هما المادة والصورة ، وهذا المبدأ افترضهما من معانى الإمكان والفعل ، أو الشيء بالقوة والشيء بالفعل ، لاجل أن يتمم مراتب الوجود العقلي ، أو العالم العلوى . فقد قسم الفارابي العالم الطبيعي إلى قسمين : عالم علوى ، وعالم سفلى ، ورأى أن كلامهما ينقسم إلى ست مراتب .

فالعالم العلوى يتكون من : الله - عقول الأفلاك - العقل الفعال ،
والنفس السكية ، والصورة ، والمادة .

١ - فالله هو الموجود الأول ، واجب الوجود ، وهو علة جميع الأشياء .

٢ - وعقول الأفلاك تسعة ، عقل الفلك المحيط أو السماء الأولى ،
ثم عقل السكوناكب التابعة ، ثم العقل المحرك لفلك زحل ، ثم العقل
المحرك لفلك المشترى ، ثم العقل المحرك لفلك المريخ ، ثم العقل المحرك
لفلك الشمس ، ثم العقل المحرك لفلك الزهرة ، ثم العقل المحرك لفلك
طارق ، ثم العقل المحرك لفلك القمر .

٣ - ثم العقل الفعال ، وهو المؤثر فيها دون فلك القمر (في
العلم الأرضي) .

٤ - ثم النفس السكية .

٥ - ثم الصورة .

٦ - ثم المادة .

والطبقات الثلاث الأولى أمور عقلية مجردة عن المادة ، ولا
تلبس المادة أصلا ، وأما الثلاثة الأخيرة فهى وإن كانت مجردة عن
المادة ، وأمورا عقلية وليس أجساما ، إلا أنها قد تلبس الأجسام
وتحل فيها ، وبذلك تتكثر بهذه الملابسة .

أما العالم المادى أو العالم الأسفل ، فهو ستة أقسام أيضا وهى :
(١٥ - في الفلسفة الإسلامية)

- ١ - أجسام الأفلاك
- ٢ - أجسام الحيوان
- ٣ - أجسام الإنسان
- ٤ - أجسام النبات
- ٥ - أجسام المعادن
- ٦ - العناصر (الأربعة الأسطقطات الأربع)، وهي: الماء، والهواء، والتراب، والنار.

والفارابي بهذا الرأى في الوجود الطبيعي قريب الشبه بأرسطو مزوجاً بالأفلاطونية الحديثة. فسألة أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل رأى أفلوطيني، ورأيه في أن العالم الأعلى عالم عقل يرجع إلى رأى أرسطو وأفلوطين، وخاصة قوله بتأثير عقل القمر في بقية الكون رأى أرسطوطاليسي. ذلك أن أرسطوم من الذين كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل، أما عدد العقول وكونها عشرة، فقد يكون الفارابي متأثراً فيها بذهب بطليموس في الأفلاك، فقد قال بطليموس: إن الأفلاك تسعه، فأوجد الفارابي لكل ذلك عقلاً يوازيه ويؤثر فيه، ومبدأ الوساطة في الخلق كذلك رأى أفلوطيني، وقد مثلها الفارابي في عقول الأفلاك، والعقل الفعال، والنفس الحكائية.

فلسفته الإنسانية :

(١) رأيه في النفس الإنسانية : يرى الفارابي أن النفس الإنسانية جوهر روحي قائم بذاته، وهي كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، هذه النفس لها أربع وظائف أو تنقسم إلى أقسام أربعة :

- ١ - **النفس الغاذية** : وهي القوة التي بها ينجزى الإنسان وينمو .
- ٢ - **النفس الحاسة** : وهي القوة التي يدرك بها المحسوسات من مثل الحرارة والبرودة من الملموسة ، والبياض والسوداد من البصرات ، والحلابة والمرارة من المذوقات ، والروائح من المشمومات ، والأصوات القوية والضعيفة من المسموعات .
- ٣ - **النفس المتخيلة** : وهي القوة التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهي التي ترك المحسوسات بعضها إلى بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق .
- ٤ - **النفس الناطقة** : وهي القوة التي بها يمكن أن يعقل الإنسان المعقولات ويعيزها بين الأشياء ويحكم عليها ، هي التي تدرك الأمور الكلية والممaya العامة .

ولكل من القوتين الأوليين توابع وروعض ، أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بواسطتها ، فآلات القوة الغاذية مثلاً : هي الفم والمعدة والكبد والطحال الخ ، وآلات القوة الحاسة هي العينان والأذنان والأنف واللسان ... الخ ، وأما القوتان الناطقة والمتخيلة فليس لها توابع ولا آلات .

وهذه النفوس في نظر الفارابي ليست في مرتبة واحدة ، بل بعضها أكمل من بعض ، ورياستها جميعها إنما هي لقوة الناطقة ، فأدناها هي النفس الغاذية ، وأعلاها هي النفس الناطقة ، وكل نفس

منها إنما هي شبه مادة للنفس التي فوقها . فالغاذية شبه مادة للنفس الحاسة ، والحسنة صورة لها ، والحسنة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة لها ، والمتخيلة شبه مادة للناظفة والناظفة صورة لها ، والناظفة ليست مادة لغيرها ، بل هي صورة فقط ، وعليه فالغاذية مادة فقط ، والناظفة صورة فقط ، والحسنة والمتخيلة مادة من جهة وصورة من جهة أخرى .

(٢) الفارابي ورأيه في العقل الإنساني :

العقل هو تلك القوة التي بها يدرك الإنسان الأمور السُّكْلِيَّة ، وهو عند الفارابي عبارة عن النفس الناطقة التي تميز الإنسان عن غيره من باقى الحيوان ، ويرى كذلك أن العقل (أى النفس الناطقة) ينقسم إلى أربعة أقسام :

- ١ - عقل بالقوة .
- ٢ - وعقل بالفعل .
- ٣ - وعقل مستفاد .
- ٤ - وعقل عملي أو عقل مبرز .

وهذا العقل الأخير هو في أعلى درجات النفس الناطقة .

(١) العقل بالقوة : هو عبارة عن هيئة في الإنسان معدة لأن تقبل صور المعقولات ، هو عبارة عن الاستعداد الذي يكون عند الطفل قبل أن يعقل الأشياء ويدركها .

(ب) والعقل بالفعل : هو الذي يكون الإنسان بعد أن يدرك صور المحسات بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، فإن العقل لا يصير

عقلًا بالفعل إلا إذا حصلت فيه صور المعقولات ، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل لا يكون من عمل الإنسان ذاته ، وإنما يكون ذلك بواسطة العقل الفعال (١) الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو عقل الفلك الأخير (ذلك القمر) .

(ح) والعقل المستفاد : هو الحالة التي يستكمل فيها عقل الإنسان كله ويصير عقلًا بالفعل ومعقولًا بالفعل ، ويصير المعقول منه هو الذي يعقل ويدرك ، وهذه حالة للعقل أرقى من الحالة السابقة ، والتي سميت العقل بالفعل . ويقول الفارابي في ذلك ما نصه :

فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلًا بالفعل ومعقولًا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل . حصل له حينئذ عقل ما بالفعل . رتبته فوق المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بيته وبين العقل الفعال شيء آخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال ، والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل ، الذي هو بالفعل عقل ؛ وأول الرتبة التي بها الإنسان إنساناً هو أن تحصل الهيئة الطبيعية

(١) وسمى العقل العاشر بالعقل الفعال ، لأنّه هو الذي يؤثر في العقل الإنساني فهو فعال بالنسبة إلى هذا العزل ، ولكنه ليس فعالاً دائماً ، لأن المادة تمنعه من ذلك . أما العقل الذي هو فعال دائماً فهو الله تعالى ، علة العلل وهو الموجود الأول وواجب الوجود بذاته .

القابلة المعدة لأن يصير عقلاً بالفعل ، وهذه هي المشتركة للجميع ، فيدينا وبين العقل الفعال وبيان: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد (١) .

(د) والعقل العملي : هو تلك القوة التي بها يستنبط الإنسان ما يجب عليه فعله من الأعمال الإنسانية (٢) .

(٣) نظرية المعرفة عند الفارابي :

يرى الفارابي أن المعرفة الإنسانية لها وسائل ثلاثة :

١ - فقد تكون بالقوة الناطقة .

٢ - وقد تكون بالقوة المتخيلة .

٣ - وقد تكون بالقوة الحاسة .

ذلك أنه إذا كان النزوع والرغبة إلى علم شيء وإدراكه من شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به الشخص ما يتلمس إليه ويرغب فيه من ذلك يكون بقدرة أخرى في الناطقة ، وهي القوة الفكرية ، وهي التي يكون بها الفكر والروية والتأمل والاستنباط وإذا كان النزوع إلى علم شيء يدرك بالإحساس كان الشيء الذي ينال به

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ طبع فرج الله الكردي .

(٢) راجع ص ٧٤ من كتاب غيون المسائل للفارابي ضمن المجموع للفارابي طبع الخانجي .

ذلك فعلاً مركباً من أمرين : فعل بدني وفعل نفساني . ذلك أن يكون متلا في المرئيات برفع الأجنفان ، وبأن نحاذى أبصارنا نحو الشيء الذي تنشوق إليه ، وهذه أفعال بدنية ، والإحساس بنفسه فعل نفساني .

وإذا كان التنشوق (أى الرغبة والتزوع) إلى تخيل أى شيء فعمرفة ذلك من عدة طرق : منها ما يرد على القوة المتخيلة بواسطة الإحساس بشيء ما ، ذلك الشيء مأمول فيه أو مخوف منه ، وإنما أن تنزع القوة المتخيلة شيئاً مرجواً لها ومرغوباً فيه أو تمناه مع أنه قد لا يكون له وجود خارجي (١) .

هذه هي طرق المعرفة، أما كيفيةها : فإنه لا تكاد الحواس تقع على المحسات حتى تنزع منها صوراً صالحة للتعقل . ثم تنتقل هذه الصور من درجة الحس الشخصي إلى درجة الحس المشترك ، ثم إلى درجة الخيال الذي يحفظ هذه الصور التي لازالت عالقة بالمادة ، حتى تأتي القوة الناطقة فتخلص هذه الصور من المادة ، وترتبط هذه الصور الجزئية الحاصلة في العقل ، وتقارنها بعضها ببعض كي تكون من ذلك المعانى الذهنية والأمور الكلية .

على أن المعرفة الحقة هي ما كانت من طريق النفس الناطقة (العقل) ، وهى المعرفة المتعلقة بالأمور الكلية والمحابيا العامة ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٠

وهذه المعرفة لا يحصلها الإنسان باجتهاده ، بل إنها تتجلّى له في صورة هبة من العالم الأعلى ، من العقل الفعال . ففي ضوء هذا العقل الفعال يستطيع عقلاً أن يدرك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية ، ذلك أن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه ، بل من العقل الفعال الذي هو أعلى رتبة من العقل الإنساني .

(٤) الأخلاق في نظر الفارابي :

يرى الفارابي : أنه كما أن علم المنطق يضع القوانين العامة للمعرفة الإنسانية التي يجب أن يسير عليها الإنسان في تفكيره وبعثه كي يتبع الصحيح من الخطأ في الفكر . كذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ويعمل على مقتضاهما في الخارج ، وإن كان شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر وأوسع مما هو في المنطق .

أما الفضيلة : فيرى الفارابي أنها في العلم والمعرفة ، ولذلك يقول :

إن الشخص الذي يعلم ما في كتب أرسطو من غير أن يعمل بها خيراً من يعلم بها ولا يعلمها ، ولا شك أنه في هذا الرأي يتبع رأى سocrates في الفضيلة الذي جعلها في العلم ، كما يذهب الفارابي إلى أن العقل الإنساني عنده القدرة على أن يعلم خيرية العمل وشرعيته ، وإذا عمل الفرد بذلك أمكنه الحكم على الفعل بأنه خير أو شر ؛ وهذه نزعة سقراطية أيضاً .

أما السعادة عنده : فيرى الفارابي أنه لا يستحق هذا الاسم ولا يستأهله : إلا ما كان سعادة في ذاته ولذاته ، وليس وسيلة لغيره ، ولا تحتاج في كماله إلى غيره ، وهو المعرفة العقلية ، وتخلص النفس من قيود المادة وصيروتها عقلاً تعقل ماقع العالم العلوى كله ؛ وهذه السعادة تنال في نظر الفارابي بوسائلتين متلازمتين :

الأولى : إدامة الفكر والنظر في الأمور العقلية .

والثانية : رياضة النفس على فعل الخيرات ، والتمسك بالفضائل ومحابية الرذائل والشرور .

فإذا ما تحقق للمرء هاتان الوسائلتان وصل إلى السعادة ، وامتنعت كلّت نفسه ، واقتربت رتبته من رتبة الجواهر المفارقة .

وإليك ما يقوله في هذا الشأن :

ـ وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول ، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير ، وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الإنسان من السكال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، ولن يستبأ أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة

تحصل عن هيئات وملكات مamacدرة محدودة ، وذلك لأن من الأفعال الإرادية ما يمتد عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، ولن يستطلب أصلا ، ولا في وقت من الأوقات ليتمنى بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ، والأفعال الإرادية التي تتفق في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة ، والأفعال التي تتحقق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النعائص والرذائل والخسائر ^(١) .

وبعد فهذه هي آراء المعلم الثاني (أبي نصر الفارابي) في الألوهية وفي العالم الطبيعي ، والنفس الإنسانية ، والمعونة والأخلاق ، ألممت بها ولخصتها من المراجع الأصلية ، وهي مؤلفات الفارابي وكتبه التي بين أيدينا وقارنت بينها وبين آراء فلاسفة اليونان القداميين ، ومن أراد التوسيع فعليه بالرجوع إلى مؤلفات الفارابي التي ذكرتها وبينها في أول الكلام عنه .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٥ وما بعدها .

ابن سينا

نسبة وحياته العلمية :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، الملقبه بالشيخ الرئيس ، والمكني بأبي علي ، والمشهور بابن سينا .

ولد هذا الفيلسوف في قرية من قرى بخارى تسمى (خرميثن) ، أو في قرية أخرى تسمى (أشننة) ، عام ٩٨٠ - ٥٣٧ م ؛ وقد كان أبوه عاملاً للسلطان نوح بن منصور الساماني ، على قرية (خرميثن) ، من أمميات قرى بخارى في ذلك العهد ، فلما شب وتوه رع عمل والده على أن ينشئه تنشئة علمية ، فتلقى علومه الأولى في بيت أبيه ، حفظ القرآن ، واستطاعه مع كثير من الأدب العربي ، وهو دون العاشرة من عمره ، ثم تعلم علوم اللغة على أبي بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي ، ودرس الفقه على إسماعيل الزاهد . كما درس علوم الفلسفة والمنطق على أحد رجالها في ذلك العصر ، وهو أبو عبد الله الناتلي ، وقرأ عليه كذلك كتاب الجسطي لبطليموس في علم الهيئة (الفلك) .

وكان ابن سينا نابغة ذكياً ، فأخذ يسأل أستاذه ويناقشه في قواعد المنطق ، حتى أوقفه ، وتفوق عليه فيه ، فأعرض عنه الأستاذ ، ومن يومها أخذ ابن سينا يقرأ في كتب الحكمة والفلسفة وحده .

حتى أتمن قراءة جميع السكتب التي وقعت تحت يديه ، وبلغ فيها الغاية ،
ولما بلغ عامه الثامن عشر من عمره .

ومع أن ابن سينا قد أنسكر على أستاذة (الذاتي) بعض مسائل
المنطق ، لكنه يعترف بالفضل لذويه ، ولا ينكِر فضل الفيلسوف
الإسلامي (أبي نصر الفارابي) عليه في حل بعض المشاكل
الفلسفية .

فقد حدث أن ابن سينا كان يقرأ كتاب : (ما بعد الطبيعة
لأرسطو) ، فأغلق عليه فمه ، فقرأه عدة مرات بلغت الأربعين
مرة ، فلم يفتح لهه عليه ، حتى كاد ي Yas من الفلسفة ، ويعرض
عنها ، لو لا كتاب من كتب الفارابي يسمى : (أغراض ما بعد
الطبيعة لأرسطو) ، عرضه عليه وراق ، فاشتراء منه بشمن زهيد ،
بثلاثة دراهم فقط ، بعد أن أعرض عن شرائه ، وكان هذا الكتاب
سيأ في فهم ما أغلق عليه من فلسفة أرسطو ، كما كان سيأ في إقباله على
الفلسفة ، وشغله بها بعد أن كان قد انصرف عنها ، بسبب ماقاتاه
في غير كتاب الفارابي .

أخذ ابن سينا يقبل على سكتب الفارابي في الفلسفة ،
يقرؤها ، ويستفيد منها ، ويتأثر بها ؛ مما يجعلنا نقرر دون حرج
أن الفارابي يعتبر أستاذًا لابن سينا في الفلسفة ، وموجهًا لها .
وقد اتفق أن الأمير ذريح بن منصور السامي أصيب بمرض ،
وحاول العلاج منه ، وكان ابن سينا قد اشتهر في ذلك الوقت

بالطبع بين قومه فعرض عليه ، فشفاه الله على بيده ، فقربه الأمير إليه ، وكفأه على ذلك بأن فتح له باب مكتبيته على مصراعيه ، يقرأ فيها كيف يشاء ، ويطلع على ما يريد فأخذ هذا الشاب الذي يلتهم كل قيم ونفيس في هذه المكتبة ، مما لم يطلع عليه أحد من أهل عصره فتمنى عقله وذنه ، واستفاد منها فائدة كبيرة . إذ كانت تحتوى على كتب نادرة المشال ، غير أنه من المؤسف أن هذه المكتبة النادرة قد أحرقت وأحرق ما كان فيها من كتب قيمة لم يطلع عليها غير ابن سينا^(١) .

بيته وعصره :

نشأ ابن سينا في بيت من بيوت العلم ، وكان أهل هذا البيت من المتشيعين لآل علي ، فقد وجدوا في خراسان بين الشيعة الإمامية^(٢) وما يدل على تشيع هذا البيت اسمه وكنيته ، فاسمه الحسين . وكنيته أبو علي ، يدلان على هذه النزعة الشيعية في قومه ، وقد قيل : إن

(١) ويقال إن ابن سينا درس ضمن مدرس اللغة العربية ، حتى علم من غواصها وأسرارها ما غاب عن أساطينها في زمانه ، وقد حفظه إلى ذلك كلة سمعها من أبي علي الجبائي ، في مجلس علاء الدولة ، إذ خاض معه في حديث اللغة فقال الجبائي «إنك فيلسوف حكيم» ، وأما كلامك في اللغة فلا ترضاه ، فلم يزل ابن سينا يدرس الكتب النادرة في أسرار اللغة العربية ، حتى واجه الجبائي بعد سنوات بما ألمه واستغلق عليه .
(٢) داجع نزهة الأدوار للشهر زورى .

البيت الذي نشأ فيه ابن سينا كان مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية ، قال ابن سينا فيما رواه عنه تلميذه الجورجاني : « وكان أبي من أجياد داعي المصريين ، ويعود من الإسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه ، وكذلك أخي » .

ويقول (دي بور) : كانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية ، ومبادئ معارضة للإسلام (١) .

أما العصر الذي نشأ فيه ابن سينا فقد كان عصر انقسام وتنازع بين أمراء الأقاليم في الدولة العباسية في ذلك الوقت ، وكان الأمراء يحاولون تقوية العلماء من مجالسهم ، لاستشارتهم في أمورهم والاعتراض عليهم ، ولما كان ابن سينا قد نشأ وشب في كنف الدرة السامانية ، و Ashton بالطب والفلسفة ، وكانت هذه الشهادة كافية لأن تغري الأمراء بتقريبهم له وتزيين مجالسهم بعلمه وفضله ، فالتحق بأعمدهم ، وزر بعضهم ، ودخل في منازعاتهم ، ولحقه بسبب ذلك كثير من الآذى والإهانة ، و تعرض للقتل ونجا منه غير مرّة ، وقامى من المحن والبلايا ما يقادسه طلاب المعالي .

هذا الاتصال بالأمراء والوزراء جعله لا يستقر في مكان ، بلأخذ ينتقل من قصر أمير إلى قصر أمير آخر ، ويشتغل بتدبير أمور

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ترجمة الدكتور أبي ريدة ص ١٦٥

الدولة حيناً ، وبتصنيف العلوم حيناً آخر ، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في هداز ، ومع ذلك وبعد أن مات هذا الأمير ، وجاء ابنه بعده دفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فسكت فيه بضعة أشهر ، وبعد أن خرج من السجن سار حتى اتصل بعلاء الدولة في أصفهان .

ومازال ابن سينا على هذه الحال ، يخدم الدولة للأمراء ، ويشتغل بالعلم والتأليف ، حتى أدركه في آخر حياته مرض (القولنج) فكان يعالجها إلى أن ييرأ منه ، ثم يعود إليه فيعالجها ثم يعود ، حتى يئس من علاجها ، فيترك العلاج ويقول : «إن المدبر الذي كان يدبر جسمى قد عجز عن التدبير فلا تفع المعالجة» ، ثم يغتسل ويتوسل إلى الله عزوجل ، ويقبل على قراءة القرآن ، حتى إنه كان يختتم المصحف في كل ثلاثة أيام مرة ، ويستمر على ذلك حتى تأنبه منيته ، فينتقل إلى ربه في سنة ٤٢٨ھ - ١٠٣٧م ، وكانت سنة حينئذ قد بلغت السابعة والخمسين .

ويظهر أن ابن سينا كان متعيناً الجسم شديد القوى ، وكانت قوة الحب لديه أغلب ، وقد أثر انهماكه في إرضاه شهواته في مزاجه وبنيته ، وكان ذلك سبباً من أسباب مرضه وعلته .

مؤلفاته :

لم ي скد ابن سينا ينماهز العشرين من عمره ، حتى كان قد حصل كثيراً من العلوم المعروفة في زمانه ، وأخذ يكتب فيها بأسلوب سهل المنال ، وإن كان في بعض الأحيان يحتاج إلى دقة في الإدراك والفهم ،

وكان له رأيه الخاص في الفلسفة معتمداً على فهمه هو لمساته ، فلم يعكف على قراءة شراح أرسطو . ومزج علم اليونان بالحكمة الشرقية وكان يقول : حسبنا ما كتب من شروح لذاهب القدماء ، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا (١) .

وقد ألف ابن سينا كتباً كثيرة في نواحي العلم المختلفة ، من فلسفة وطب وفلك وموسيقى وغيرها .
ومن أشهر هذه المؤلفات :

- ١ - كتاب الشفاء ، وهو موسوعة كبيرة في الفلسفة وأقسامها .
- ٢ - كتاب النجاة ، وهو كتاب في الفلسفة وأقسامها المنطقية والطبيعية والإلهية ، وهو مختصر لكتاب الشفاء . ألفه ابن سينا بعد تأليفه الكتاب الأول ، ويعتز بسموته أسلوبه .
- ٣ - كتاب الإشارات في الفلسفة العامة أيضاً : عالج فيه ابن سينا أدق مسائل الفلسفة . وكتب قسماً خاصاً بالتصوف ، إذ يبدو أنه كتبه في آخر حياته بعد أن درس حكمة الإشراق ، ونزع إلى التصوف الشرقي .
- ٤ - كتاب القانون في الطب : وهو أعظم كتاب ألف في الطب في عصره ، وبه طارت شهرة ابن سينا في الطب أكثر مما طارت في الفلسفة ، ولا يزال كثيرون من أهل أوروبا يرجعون إليه ، ويستفيدون منه .

(١) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٦٨ طبع لجنة التأليف

٥ - ومنها رسالة الأدوية القلبية في الطب أيضاً، ورسالة حي بن يقطان في التصوف.

٦ - ورسائل في الموسيقى، وختصر المحسطي في الفلك، وغير ذلك كثير من الكتب والرسائل التي بلغت حوالي المائة كتاب. وقد عنى الناس بهذه السكتب الجامعة في الفلسفة وفروعها، واشغلوها بها حتى غابت شهرة ابن سينا على غيره من الفلاسفة السابقين عليه، وأطلقوا عليه لقب: (الشيخ الروايس)، كما ترجم كثير من كتبه الفلسفية، فترجم كتابه الشفاء إلى اللغة اللاتينية، واعتمد فلاسفة أوروبا عليه في فهم فلسفة أرسطو، وترجم كتابه: (القانون) في الطب، واستفاد منه علماء الغرب كما ترجم غير ذلك من كتبه الفلسفية الأخرى.

فلسفة ابن سينا

أقسام الفلسفة عندـه :

يرى ابن سينا أن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية. فالنظرية : هي التي يكون الغرض منها حصول الاعتقاد بحال الموجودات على ما هي عليه، والعملية : هي التي يكون الغرض منها تحصيل المنفعة للإنسان، هي التي يكتسب الإنسان الخير بواسطتها. والنظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : وهي العـلوم الطبيعية ، (١٦ - في الفلسفة الإسلامية)

والعلوم الإلهية ، والعلوم الرياضية ، ذلك أن الفلسفة النظرية تبحث في الوجود بما هو موجود ، وألو جود إما عقلي مفارق للمادة و مجرد عنها ، وهو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس وهو موضوع الفلسفة الطبيعية ؛ وإنما أن يكون مجردًا في الذهن ماديا في الخارج فهو موضوع الفلسفة الرياضية ، وذلك مثل المقدار عددا كان أو شكلًا ^(١) .

أما الفلسفة العملية فتشمل : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، والسياسة ^(٢) .

ومن هنا تعلم أن موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة لاتخاله المادة أصلًا ، لا في الخارج ولا في التصور العقلي ، أما موضوع الفلسفة الطبيعية فلا يوجد ولا يتصور إلا في المادة .

المنطق :

يرى ابن سينا أن العقل الإنساني كثير الزال ، وأنه عرضة للخطأ والصواب ، ولهذا كان الإنسان بحاجة إلى قانون يعصميه من الوقوع في الخطأ ، هذا القانون هو المنطق ، ويصدر ابن سينا كتبه الفلسفية

(١) لا يخفى مشابهه هذا التقسيم الذي ذكره ابن سينا لتقسيم أرسطو ، راجع كتابنا في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٣ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا ص ٤٠ ، ورسالة الطبيعيات من عيون الحكمة له أيضًا ص ٣ وما بعدها من مجموع الرسائل ، طبع أمين هندية .

يبحث هذه القوانيين المنطقية وبيانها ، فيتكلّم عن العمل وتقسيمه إلى تصور وتصديق ، ويتكلّم على السكري والجزئي ، ومباحث الألفاظ ، وأنواع التعرّيف من الحد والرسم ، ثم يتكلّم عن القضية وأنواعها ، والمستدلّ ، ويدرك القياس وكيفية تأليفه . ثم يقسمه إلى القياس اليقيني ، والقياس الإقناعي ، والقياس الجدلّي والخطابي ، على نظام ما هو مدون في كتب المنطق القديم ، ثم يقول في فائدته :

فالمنطق هو اصناعة النظرية التي تعرّف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا ، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة بـ هانا ، ويعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يسمى ما قوى منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جديلا ، وما ضعف وأوقع ظنا غالبا خطابيا . . . الخ ؛ فهذه فائدة صناعة المنطق ؛ ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ، ربما أغنى عن تعلم النحو والعروض ، وليس شيء من الفطر الإنسانية يستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة ، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من الله تعالى ، (١) .

الإطيات عند ابن سينا :

يرى ابن سينا أن الموجود إما أن يكون واجب الوجود لذاته ،

(1) راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٣ وما بعدها

وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته ، وبين القسمين يوجد قسم ثالث :
هو ممكن الوجود لذاته واجب الوجود لغيره (١) .

وواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ، وهو عند ابن سينا علة
لكل ما عداه ، وهو المبدأ الأول الذي نشأ عنه كل موجود ،
ويستدل ابن سينا على هذا الإله الخالق الموجد لـكـلـ شـيـء بـدـلـيلـ
يـخـالـفـ دـلـيـلـ المـتـكـلـمـينـ الـذـيـنـ يـسـتـدـلـونـ بـالـحـادـثـ عـلـىـ الـمـحـدـثـ ،
وـبـالـخـلـوقـ عـلـىـ الـخـالـقـ .

هذا الدليل هو دليل الإمكانيـ :

ومؤدي هذا الدليل : أنه لا شـكـ فـي وجود مـوـجـودـ ، هـذـاـ الـمـوـجـودـ
إـمـاـ أـنـ يـكـونـ وـاجـبـاـ أوـ مـكـنـاـ ، فـإـنـ كـانـ وـاجـبـاـ ثـبـتـ وجود الـواـجـبـ
وـهـوـ الـمـطـلـوبـ ، وـإـنـ كـانـ مـكـنـاـ فـلـاـ بـدـلـهـ منـ عـلـةـ ، فـإـنـ كـانـتـ هـذـهـ الـعـلـةـ
وـاجـبـةـ ثـبـتـ وجود الـواـجـبـ ، وـإـنـ كـانـتـ مـكـنـةـ فـلـاـ بـدـلـهـ منـ عـلـةـ . . .
وـهـكـذـاـ . وـلـاجـئـ أـنـ تـسـتـمـرـ سـلـسـلـةـ الـعـلـلـ إـلـىـ مـاـ الـنـهاـيـةـ ، فـيـتـرـتبـ عـلـيـهـ .

(١) واجب الوجود : هو الموجد الذي متى فرض غيره وجود عرض
منه حال ، ممكن الوجود : هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا
لم يعرض منه حال : واجب الوجود هو الضروري الوجود ، ممكن الوجود
هو الذي لا ضرورة فيه بوجهه .

وواجب الوجود نوعان : واجب الوجود لذاته ، وهو الذي يكون
وجوب وجوده من ذاته لامن غيره كـالـهـ عـزـ وجـلـ ، وـوـاجـبـ الـوـجـودـ
غـيرـهـ : هو الذي يكون وجوب وجوده من غيره كالعقلـ العـلـةـ .

التسلسل وهو محال ، ولا جائز أن يترتب الأول على الآخر فيلزم
الدور وهو محال .

لذلك وجب أن تقف سلسلة العلل عند مجرد واجب الوجود
لذاه لليس له علة أصلا ، وليس ناشئاً عن شيء آخر غيره ، هذا
الموجود هو واجب الوجود ، وهو الله تعالى .

صفات الواجب :

وواجب الوجود عند ابن سينا واحد من كل وجه ، فهو واحد
لا كثرة فيه أصلا ، بمعنى أنه بسيط لا يجوز أن يكون لذاه مبادىء
يتركب منها ، وواحد أي غير متعدد ، فليس هناك واجب الوجود
لذاه سواء؛ وواجب الوجود تام لا ينقصه شيء ، وليس له حالة
منتظرة تكمل وجوده؛ وهو عقل مخصوص يعقل ذاته ، ويعقل النظام
العام الموجود في السكل ، وهو خير مخصوص وكمال مخصوص ، والخير بالجملة هو
ما يتشرف به كل شيء ويتم به وجوده^(١) ، ومن أجل أن واجب الوجود
خير مخصوص فلا ينشأ عنه إلا الخير ، أما وجود الشر في العالم فعارض ،
على أن الشر في العالم ليس شرًا من حيث حقيقته ذاته ، بل هو خير
في ذاته فتح عنه شر نسبي؛ فماء المطر مثلاً خير في ذاته ، وشر من
حيث إنه قد يغرق شخصا ، أو يهدم بيت فقير ، وهذا أمر عارض لـ ما
المطر لذاته ، والتاريخ من حيث من ذاتها ، فهى مخلوقة للاستدفاء ،
وطهو الطعام وغير ذلك ، وأما إحرافها شخصاً أو بيتها آخر فامر عارض

أيضاً ... وهكذا يرى ابن سينا أن كل موجود في العالم خير من حيث ذاته ومن حيث وجوده عن الله تعالى ، أما الشر فعارض له ، وإذا كانت الموجودات الناشئة عن الله خيراً فلن باب أولى مبدوها ، وهو الله تعالى فهو خير بعض ، وهو عاشق ومعشوق ، وذلك لأن واجب الوجود الذي هو في غاية الجمال والبهاء ، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية ، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يسكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق . وأعظم لازمه . فإن اللازم ليست إلا إدراك الملازم من جهة ما هو ملائم^(١) .

كيفية انبساط الموجودات :

ينبأ أن ابن سينا يذهب إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه ، بسيط لا تكثير فيه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، فلا يمكن أن تصدر عنه كثرة أصلاً ، فنشأ عن الله تعالى ما يسمى بالعقل الأول ، وعلة هذا الصدور أن الله تعالى عالم يعلم ذاته ، ومن عليه بذاته نشأ عنه شيء مشابه له ، وهو العقل الأول ، هذا العقل وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متكثر بالأعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل علته وهو الله تعالى ، وهو واجب الوجود بالنور ، ويمكن الوجود بالذات ، فن ناحية تعقله لعلته نشأ عن العقل الثاني ، ومن ناحية تعقله لذاته نشأ عن نفس الفملائج الحبيط ، ومن ناحية إمكانه بالذات نشأ عن جسم الفلك ، وهذا العقل الثاني نشأ عن ثلاثة أشياء

أيضاً . فهو عالم بالأول وبذاته ، وواجب الوجود بغيره ، ومسكن الوجود لذاته ، فن جهة علمه بالأول نشأ عنه العقل الثالث ، ومن ناحية علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الثاني ، ومن جهة إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك .. وهكذا يستمر الصدور : كل عقل ينشأ عنه ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وفلك ، حتى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والفلك التاسع ، وهو فلك القمر .

ولما كان العقل لا يسكنه تحريك الجسم بذاته ، سواء كان جسم الأفلاك العليا ، أو جسم الموجودات السفلية ، احتاج إلى واسطة ، وهذه الواسطة هي النفس ، فلا بد له إذن من نفس يؤثر بواسطتها في الأجسام ، فالمبدأ الأول يؤثر في العقول ، والعقول تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تأثير فيما تحت الفلك التاسع ، وهو فلك القمر (١) .

ثم يقوم العقل العاشر (العقل الفعال) بالتأثير في العالم السفلي بواسطة فلك القمر ؛ فتوجد الأسطقسات الأربع (٢) التي يتكون منها بقية الموجودات الأرضية ، والصور الجسمية ، والنفوس الإنسانية (أى القوى الطبيعية أو السكلات الأولى للجسم) ، أما

(١) راجع تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بور ص ١٧٣ .

(٢) الأسطقسات : هي العناصر الأربع الأولى وهي : الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب ، القابلة للكون والفساد المتكررة بالعدد والنوع معاً (راجع النجاة لابن سينا ص ٢٨٠)

النفس الناطقة فهى مجردة عن المادة تفيف من أعلى .
ومن هنا نعلم أن العالم عند ابن سينا قسمان : العالم العلوى ،
ويتكون من المبدأ الأول (الله عز وجل) ، والعقول العشرة ،
والآفلاك التسعة ، والنفوس .

أما العالم السفلى : فيتكون من الأسطuccات الأربع (المادة) ،
والقوى الطبيعية ، وهى قوى سارية في الأجسام ملائمة المادة على
ال تمام ، والنبات ، والحيوان ، ونعلم كذلك أن الآفلاك التسعة هي على
الرتب من أعلى إلى أسفل : الفلك الحبيط ، وفلك الأطلس
(السكواكب الثابتة) ، وفلك زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ،
والزهرة ، وعطارد ، والقمر .

بين ابن سينا والتكلمين والفلسفه :

- ١ - مما تقدم نعلم أن ابن سينا خالف المتكلمين في الاستدلال على وجود الواجب ، فهم يستدلون على الله تعالى بالمخلوقات ، يستدلون عليه بالحدث ، أما هو فقد استدل على الله تعالى بالإمكان . والإمكان الذى هو جواز الوجود وعدم أمر اختيارى ؛ ومن هذا المعنى أمكنه الوصول إلى إثبات واجب الوجود ، الذى يكون وجوده من ذاته .
- ٢ - يرى ابن سينا أن كل شيء في الكون ناشئ عن هذا الواجب (الله تعالى) ، ولكن ذلك بطريق العلية . فالله هو المبدأ الأول ، نشا عنه العقل الأول ، وعن هذا العقل نشا الثاني .. وهكذا إلى آخر سلسلة الوجود؛ فـ الله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه في كل موجود ، بل بالواسطة

وهذا ما يخالف رأى المتكلمين الذين يرون أن كل شيء موجود يابحاجد الله تعالى له ، إذ هو الخالق المصور المبدع لكل شيء .

٣ — أما ابن سينا في نظرية العقول العشرة والأفلاك فهو متأثر فيها بالفيلسوف : أبي نصر الفارابي ، الذي أخذ هذه الفكرة عن الفلسفة اليونانية : عن أرسطو ، و بطليموس في كتابه المحسضي ؛ فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول في العالم الأرضي ، وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتها بالرصد هي : زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس ، والزهرة، و عطارد، و القمر ، وقد أراد ابن سينا ، ومن قبله الفارابي ، أن يوفق بين هذه الفلسفة المنشورة إليهم ، وبين الدين الذي جاء بآيات أن هناك خلوقاً يسمى العرش ، وآخر يسمى بالكرسي ، فأضاف العرش والكرسي إلى الأفلاك السبعة التي أثبتها بطليموس ، فصارت الأفلاك عنده تسعة ، وقد حل ابن سينا قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) على هذا المعنى ، وقال : إن الذي يحمل العرش هي الأفلاك الثمانية التي تل العرش من أسفل .

فلسفته الإنسانية

أولاً - النفس الإنسانية :

يذهب ابن سينا إلى أن الإنسان مكون من جزأين رئيسيين هما : الجسم ، والنفس ؛ وهذا الجزء ليس بينهما اتصال في الجوهر ، لأنهما مختلفان في حقيقته ، إذ أن الأجسام كلها تتكون من امتزاج العناصر

بعضها ببعض ، بفعل السكواكب وتأثيرها في تكوين الأشياء ^(١) ؛ والجسم الإنساني يتكون على هذا النحو من امتزاج العناصر أيضاً ، وإن كان ينشأ من أحسن الامثلة اعتدالاً . أما الجزء الثاني فهو النفس ، وهي جوهر بسيط ، مجرد عن المادة ، هي إلى الجسم من العالم العلوى ، وهي في حلولها في البدن تشعر بغير بيتها وتلهمها ، إذ أنها في حلولها في الجسم المظلم تشعر بأنها مسجونة فيه فتتألم لذلك .

ولكل جسم نفس خاصة به ، فاقتضت عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ، ولكنها بعد حلولها في الجسم لا تلبث أن تتعود وتسر لوجودها فيه ، فقد أدركت أشياء بعد حلولها في الجسم لم يكن من المستطاع لها أن تدركها وهي في عالمها العلوى ؛ ولكن هل يستمر هذا السرور؟ الجواب : لا . فقد تصيب بنقص من اصطداحها للجسم وملازمتها له ، فتصير شقية غير سعيدة ، فتحاول أن تستعيد سعادتها الأولى ، وترجع إليها ، ولكنها لا تتمكن من ذلك إلا إذا تخلصت من الجسم ، ورجعت إلى ما كانت عليه من التجرد عن المادة ، وبعد عنها ، ولا يسكن ذلك إلا بالثقة والعلم ؛ والاتصاف بالأخلاق

(١) يرى ابن سينا أن جميع العناصر (الماء والهواء والتراب والنار) خاضعة لتأثير الأجرام الفلكية ، وأن الأجسام الفاسدة جميعها ناشئة من تأثير هذه السكواكب ، ومنها جسم الحيوان والإنسان ، أما النفس فليست ناشئة من العناصر ، بل هي مستفادة من خارج (العالم العلوى) . راجع القصيدة العينية لابن سينا ، ورسالة حم بن يقطان له أيضاً .

الحسنة ، والتخلق بالفضائل والعمل بها ، فليس العلم وحده كافيا لارجاع النفس إلى حالتها الأولى ، وليس العمل وحده بكاف أيضاً ، بل لا بد من الجمع بين العلم والعمل ، حتى يمكنها التخاص من هذا الجسم المظلم .

وقد أوضح ابن سينا هذا المعنى في قصيدة المشمورة المسماة :
بالقصيدة العينية ، والتي مطلعها هو :

هبطت إليك من محل الأرفع ورقام ذات تعزّز وتنفع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تترفع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراشك وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عمودا بالحي ومنازلا بفراهما لم تقنع
وهكذا يستمر ابن سينا في بيان حقيقة النفس وكيفية حلولها في
الجسم ثم رغبتها في التخلص منه والعودة إلى ما كانت عليه .

ومن صفات النفس الإنسانية أنها بسيطة ، مجردة عن المادة ، وأنها
قديمة ، وأنها باقية خالدة لأنفني ، فإن الفنان للجسم وحده ، وأما
النفس فتعود بعد فناء الجسم إلى عالمها العلوى ، لتناب فيه أو تعاقب
على ماقدمت من أعمال في حياتها الدنيا ، ذلك أن المعاد عند ابن سينا وحاني
لا جسدي ؛ إذ أن الجسم يستحيل إعادته عنده وعند غيره من فلاسفة
المسلمين ، وعلى ذلك فالثواب والعذاب روحانيان أيضاً (١) .

ويرى ابن سينا أن عودة البدن م حالة لما يأنى :

- ١ - أن الأجسام يختلط بعضها ببعض حين تنفست وتصير زاباً، فيغتذى به النبات ، ثم يأكله الإنسان فينمو به ، ويصبح جزءاً من جسمه ، وعند الإعادة هل يعاد الجسم مع ما تكون منه وعلى ذلك فلا يعاد المأكول ، أو يعاد الأكل بدون المأكول فيعاد حينئذ نافقاً ؟ .
- ٢ - أن الجسم لا يتكون إلا عن طريق طبيعى ، مثل تكوونه في المرة الأولى التي مر فيها بأطوار مختلفة ، ونما أثناء هذه الأطوار بوساطة الخلط المركبة من العناصر الأربع الآتية إليه عن طريق الأغذية ، وهذا لا يتيسر في العالم الآخر ، وينتتج من ذلك أن بعث الأجسام غير ممكن .

وقد رد العلماء على أدلة ابن سينا في إنكاره إعادة الأجسام بأدلة كافية شافية فليرجع إليها من يشاء في كتب التوحيد ، أمثال المواقف لمضاد الدين الإيجي ، والمقاصد لسعد الدين التفتازاني وغيرهما .

على أن ابن سينا له كلام آخر في النفس عامة ، ويريد بها القوى الناشئة عن امتصاص العناصر بعضها بعض امتصاصاً خاصاً يؤدي إلى وجودها ، ويقسمها في كتابه النجاة إلى ثلاثة أقسام (١) :

- ١ - النفس النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى - والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبعية الجسم الذي قيل إنه غذاؤه .

(١) راجع النجاة لابن سينا ص ١٥٧ وما بعدها .

٢ - **النفس الحيوانية** : وهي كمال أول جسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك المجزئيات ويتحرك بالإرادة .

٣ - **النفس الإنسانية** : وهي كمال أول جسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكاتمة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وهذا النحو من التفسير للنفس شديد الشبه برأى أرسطو فيها ،
إذ يقسمها إلى نفس هذه الأقسام الثلاثة .

وأما التفسير الأول للنفس الإنسانية الذى يدعى فيه أنها قديمة ،
وبسيطة ، وخلدة باقية وأنها من عالم آخر غير هذا العالم ؛ وأنها
سبعينة في هذا الجسم ، تسمى الخلاص منه ، والعودة إلى عالمها الأصلى ،
 فهو شبيه برأى أهلاطون ، مترجماً .. بالأفلاطونية الحديثة ،
ومشروحًا بها (١) .

ثانياً - نظرية المعرفة :

يذهب ابن سينا إلى أن وسائل المعرفة ثلاثة أشياء :

١ - **الحواس الظاهرة** ٢ - **الحواس الباطنة** ٣ - **العقل**

(١) يرى ابن سينا أن النفس اسم مشترك ، يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة .
فهـ المعنى الأول : أنها كمال جسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة ، وحد النفس .
بـ المعنى الثاني : أنها جوهر غير جسم هو كمال جسم محرك له بال اختيار .
(راجع رسالة الحدود ص ٨١ من مجموعة الرسائل) .

أما الحواس الظاهرة فهى الخمس المعروفة ، وهى السمع ، والبصر ،
والذوق ، واللمس ، والشم .

وأما الحواس الباطنة فهى خمس أيضاً :

(١) الحس المشترك . وهى القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات .
(٢) الخيال : وهى القوة التي تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيابها .
(٣) الواهمة : وهى القوة التي تدرك المعانى الغير المحسوسة
الموجودة في المحسوسات الجزئية ، ك الحكم على الذنب بأنه عدو ، وعلى
الولد بأنه معطوف عليه .

(٤) المفكرة : وهى القوة التي من شأنها أن تركب بعض ما في
الخيال مع بعضه ، أو أن تفصل بعضه عن بعض .
(٥) الحافظة والذاكرة : وهى القوة التي تحفظ أحكام القوة
الواهمة ^(١) .

أما العقل فهو قوة من قوى النفس الناطقة ، بل هو أعلى هذه
القوى ، وهو قسمان : نظري . وعملي ^(٢) ؛ والعقل لا يترك قوى النفس
الدنيا في مكانها ، بل هو يرتفع بها ، وذلك بتجريد الإحساس من
العوارض المشخصة ، وبانزاع الصور الكلية من الصور المتخيلة .

(١) راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٦٦٣ وما بعدها .

(٢) العقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي
كلية ، والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريرك القوة الشوقيه إلى ما يختار
من الجزئيات من أجل غاية مظونة (رسالة الحدود ص ٨٠) .

والعقل يسكن في أول أمره عقلاً بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ، فالعقل يخرج إذن بالاستعمال من القوة إلى الفعل . وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدى وإذارة من أعلى ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذي يفيض الصور على العقل الإنساني (١) هذه هي طرق المعرفة الثلاثة . أما المعرفة نفسها فتنقسم إلى ثلاثة أنواع :

ال الأول : معرفة المبادئ الأولية التي هي مثل : السكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الآثنين ... الخ .

النوع الثاني : هو إدراك المجردات والكلمات العامة ، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الأول .

والنوع الثالث : هو معرفة الأمور الغيبية .

ويجعل ابن سينا طريق النوعين الأولين الحواس والعقل ، وهما أمران طبيعيان - وأما طريق النوع الثالث فهو الوحي والإلهام وهو طريق غير طبيعي ، ووسيلته الفضيلة والتنسق ، لأن الروح لا تعرف الغيب إلا بقدر اتصالها بعالمها ، وهي لا تتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم ، ولذلك فهى في حالة النوم أكثر اتصالاً بالملائكة

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٧٨ وما بعدها وكتاب النجاة لابن سينا ص ١٦٥ وما بعدها ، وبمجموعة الرسائل ص ٨٠

الأعلى منها في حالة المفظة ، وهي بعد الموت أكثر اتصالاً منها في حالة النوم .

ثالثاً - الأخلاق عنده :

يرى ابن سينا في رسالة له في علم الأخلاق : أن الإنسان العاقل هو الشخص الذي يحاول أن يكمل إنسانيته بما يسعده في الدنيا والآخرة، ويبين أن طريق هذه السعادة إنما هو في تحصيل العلوم النظرية والعملية ، التي تشكل قوته : النظرية والعملية معاً ، أما القوة النظرية فكما أنها يمكن دراستها في العلوم النظرية وتحصيلها . وأما القوة العملية . فكما أنها يمكن بالعلم بالفضائل العملية والاتصاف بها، وأصول هذه الفضائل تحصر في أربعة ، وهي : العفة ، والشجاعة ، والحكمة . والعدالة .

فالعفة منسوبة إلى القوة الشهوانية ، والشجاعة منسوبة إلى القوة الغضبية ، والحكمة منسوبة إلى القوة المميزة (القوة العاقلة) ، أما العدالة فهي منسوبة إلى اعتدال القوى جميعها .

ويرى ابن سينا : أن هذه الفضائل الأصلية يتفرع عنها فضائل أخرى كثيرة ، من هذه الفضائل : السخاء ، والقناعة ، والكرم ، والحلم ، والصفح ، والوفاء بالوعيد ، والحياة ، والحكمة وأصلة الرأي الخ فالسخاء والقناعة راجعان ومنسوبان إلى القوة الشهوانية ، والصبر ، والحلم ، والعفو ، والصفح ، منسوبة إلى القوة الغضبية ، والحكمة

والبيان وأصالة الرأى والفتنة ترجع إلى القوة التيزية العاقلة^(١).

هذه هي السعادة الدنيوية في رأى ابن سينا. وهي تكون في تحصيل العلوم النظرية، والاتصاف بالفضائل العملية والعلم بها كما رأينا، فالسعادة عنده في العلم والمعرفة.

أما في الآخرة فيرى أن سعادة النفس إنما تكون في انفصالها عن البدن وبعدها عنه، هي في تجردتها عن المادة، ورجوعها إلى الحالة التي كانت عليها من التجرد والصفاء، وليس في تحصيل ماله وطاب من المأكولات والمشروبات، وإرضاء الشهوات الجنسية في الجنة. إذ يذهب ابن سينا إلى أن النعيم روحي فقط، كما أن العقاب في الآخرة روحي أيضاً، ومن مات فقد قامت قيمته.

وما ورد في القرآن من وصف لنعم الجنة للمؤمنين، ووصف عذاب النار لل العاصين والكافرين فليس على ظاهره، وإنما هو مؤول وقد جرى القرآن الكريم في بيانه على مخاطبة الجمهور بما يحسون به ويدركونه، من المخاطبة بالمحسوس والمعلوم، وهذا هو الأسلوب الذي ينفع العامة، أما العلماء والخاصة فيرى الكثير منهم: أن هذا تمثيل لحقيقة، وأن غاية العالم والمفكر إنما هي في التخلص من الجسم المادي المظلم الذي يعوق النفس عن معرفتها وسعادتها. ومن هنا كان الخاصة من العارفين يعبدون الله تعالى بالانصراف

(١) راجع ص ١٥٢ من مجموع الرسائل التسع لابن سينا طبع أمين هندية .
(٢) في الفلسفة الإسلامية)١٧(

إليه بفکرهم . ولا يتغرون من وراء ذلك غير ذات الحق سبحانه وتعالى ، فلا يرجون ثواباً ولا يخافون عقاباً^(١) ولا شك أن هذه نزعة صوفية باطلة ، وأنه تمثل لأمير له ، وصرف لآيات القرآن في الثواب والعقاب والأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المعنى إلى معان بعيدة ، وما هو المانع العقلى من أن يكون الثواب والعقاب حسبين ؟ وتبقى آيات القرآن وأحاديث الرسول على ظاهرها . وفي النعيم الحسى لذة وسعادة لا يمكن إنكارها . اللهم إلا أن يكون ابن سينا قد تأثر بالفلسفه اليونانيين في إنكار الثواب والعقاب الحسبيين بناء على رأيهم في إنكار الحياة الآخرة .

ولا شك في تأثير ابن سينا برأى فلاسفة اليونان في الأخلاق ، فابراجاع الفضائل الأصلية إلى قوى النفس هو رأى أهلاطون ، وبيان أن السعادة في الدنيا في العلم والمعرفة هو رأى سocrates ، وأن السعادة في الآخرة إنما هي في تحرر النفس من الجسم وبعدها عنه وخلوها منه هو رأى أهلاطون كذلك . وهذا هو التوفيق بين المذاهب ، أو إن شئت فقل التلتفيق بينها .

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بود ص ١٨٣

ابن رشد

فسيه وحياته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد بقرطبة سنة ٥٣٠ هـ (١١٢٩ م)، من أسرة عريقة في المجد عالية الشأن في الأندلس، تولى أفرادها منذ زمان بعيد بعض المناصب الراوقة في الدولة، وقد تولى هو وأبوه وجده قضاة قرطبة، وورث عن جده كثيراً من مواهبه الفطرية، ومهكنته ثراءً أسرته من أن يتألق العلم من صغره، وأن يدرس دراسة عالية في كثير من العلوم والفنون، فدرس الفقه، وعلم الكلام، والنحو والموسيقى، ورأى في نفسه ميلاً إلى الفلسفة فتعلماً من (ابن باجه) الفيلسوف الأندلسي الشهير فبرع فيها، وحاز شهرة عظيمة في الفلسفة، والطب، والرياضيات، حيث كان أعلم أهل عصره بكل هذه العلوم.

وفي سنة ١١٦٩ م تولى ابن رشد منصب قاضي القضاة في قرطبة بعد وفاة والده، خدمت سيرته، وأثنى عليه الناس لمارأوا من عدالته ونزااته، فذاع ذكره، وانتشر صيته في أنحاء العاصمة، فسمع به الأمير أبو يعقوب الموحدى فقر به من مجلسه وأنعم عليه بما شجعه وزاد في إقباله على دراسة الفلسفة، ولما رأى نبوغه وشاهد عبقريته رغب في أن ينتفع به العلم في عصره، فجعل يوجه إليه أسئلة في المنطق

وما وراء الطبيعة ، لأن هذا الأمير كان لا يقل ثقافة عن علماء عصره ،
وحين آمن بعلم ابن رشد صرخ أمام ابن طفيل بأنه في حاجة إلى
فيلسوف ذكي يشرح كتب أرسطو ويوضح مراميها ؛ فاعتذر ابن
ط菲尔 عن هذه المهمة بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مزاولتها ،
ثم ذكر أمامة ابن رشد بخير وأتى على عبريته ، وأنباء بأنه جدير
بتتحقق رغبة الأمير ؛ ولما خلا بابن رشد أبلغه رغبة الأمير ، وطلب
إليه أن ينزل عند إرادته ، فأجاب سؤله ، وكان عند حسن ظنه به ،
فأخذ يصول ويحول في كتب أرسطو ، فأتيق على ظلمتها الحالكة
شعاعاً قوياً من نور ذكائه الوفاد ، وعلمه الفياض ، وآرائه اليقينية
الثابتة ، حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها في متناول
أفهم كل من له إمام بالحكمة ، بعد أن كانت مقصورة على تلاميذ
(أرسطو) في معهد (الليسيه الأنطوني) ، ولهذا قال عنه بعض فلاسفة
أوروبا : « أتيق أرسطو على كتاب السكون نظرة صافية ففسره وشرح
غامضه ، ثم جاء ابن رشد وأتيق على فلسفة أرسطو نظرة ثاقبة ففسرها
وشرح غامضها » .

ولما تولى الخليفة المنصور بالله كان ابن رشد قد انقطع لدراسة
الفلسفة ، ووقف نفسه على بحوث الحكمة ، وأفرغ جهده في توجيهه
فلسفة أرسطو وتعليمها وإعلاه شأنها ، وكان هذا الأمير قد خالف
شيخ سالفه ، فمجر الفلسفة ومال إلى التصوف ، وجعل حوله بطانة
من شيوخ الطرق الذين لقحو رأسه بما أحقره على ابن رشد وبغضه

خيمه، وعما زاد الطين بلة أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتتصوفين وأخذنوا يكيدون له من وراء ستار الدين ، حتى إذا استحقّ العدالة في نفس الأمير أمر بالقبض على ابن رشد ، وتلاميذه الخلصيين له ، فجئ بهم وحوكموا أمام مجلس عالي ، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم ، وأسفرت المحاكمة عن تفويتهم فنفوا إلى جهة نائية .

وقد انهز خصومه هذه الفرصة ، وشنعوا عليه ، وأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود ، كما حرضوا الأمير على الفلسفة فخررها على الناس ، وحضر عليهم الاشتغال بها ، وأمر بإحرق كتبها إلا ما كان منها في الطب والرياضة ، ولم تتجاوز مدة العقوبة سنة حتى شهد جماعة من أهل أشبيلية بأن ابن رشد على غير مانسب إليه ، فرضي المنصور عنه وعن أصحابه ، وأعادهم إلى بلادهم معززين مكرمين ؛ وفي سنة ٥٩٥ھ (١١٩٨ م) مرض ابن رشد مرضه الأخير بأشبيلية ، ثم توفي في نفس هذا العام ، بخطابه كوكب لامع ظل يتلالاً في سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضتها في التأليف والتفكير ، وكانت منه إذ ذاك اثنتين وسبعين سنة ميلادية ، وبموته وموت أصحابه انهلت الفلسفة في بلاد الأندلس كما أسلفنا .

مؤلفاته :

كان ابن رشد من المكتئرين في التأليف ، فقد ألف في العلوم المختلفة ، ووضع كثيراً من المؤلفات : في علم الكلام ، والفقه ،

والنحو ، والطب ، والفلك ، وغيرها .

كما كتب في الفلسفة مؤلفات عدّة ، ومن أشهرها :

(١) السّكشـف عن مناهج الأدلة في عقائد أهـل المـلة .

(٢) تهافت التهافت (يرد فيه على كتاب تهافت الفلسفـة الذى ألفـه الإمام الغزالـي) .

(٣) فصل المقال فيما بين الحـكمة والـشـرـيعـة من الاتـصال .

(٤) سعادـة النـفـس .

(٥) نـقد نـظرـية ابن سـينا فـي المـمـكـن لـذـانـه وـالـمـمـكـن لـغـيـره .

كـما كـتب عـدـة تـلـخـيـصـات وـشـرـوح مـخـتـلـفـة لـكـتب : أـرسـطـو ، وأـفـلاـطـون ، وـالـفـارـابـي ، وـابـنـمـاجـهـ وـغـيـرـهـ ؛ وـمـنـ ذـلـكـ تـلـخـيـصـاتهـ لـكـتبـ : (الـسـمـاعـ وـالـعـالـمـ) وـ(الـسـمـاعـ الـطـبـيـعـيـ) وـ(الـآـثـارـ الـعـلـوـيـةـ) وـ(كـتـابـ النـفـسـ) وـ(كـتـابـ الـأـخـلـاقـ) ، وـشـرـوحـهـ لـكـتبـ : (الـسـمـاعـ الـطـبـيـعـيـ) وـ(كـتـابـ النـفـسـ) وـ(كـتـابـ الـقـيـاسـ) وـ(مـابـعـ الـطـبـيـعـةـ) ، وـكـلـ هـذـهـ لـكـتبـ لـأـرسـطـوـ .

كـما شـرـحـ كـتـابـ (الـجـمـورـيـةـ) لـأـفـلاـطـونـ ، وـوـضـعـ شـرـوحـاـ مـخـتـلـفـةـ لـكـتبـ الـفـارـابـيـ وـعـلـىـ الـأـخـصـ كـتـابـهـ فـيـ المـنـطـقـ .

وـفـيـ هـذـهـ لـكـتبـ وـشـرـوحـاـ مـخـتـلـفـةـ ظـهـرـتـ آـرـاءـ اـبـنـ رـشـدـ الـفـلـسـفـيـةـ فـيـ الإـلـهـيـاتـ ، وـالـنـفـسـ ، وـالـعـالـمـ وـهـلـ حـادـثـ أـوـ قـدـيمـ ، وـفـيـ عـلـمـ اـتـهـ إـلـاـحـاتـهـ بـالـجـزـئـيـاتـ ، وـفـيـ الـبـعـثـ وـهـلـ هـوـ لـلـأـجـسـادـ أـوـ الـأـدـواـجـ إـلـىـ غـيـرـ ذـلـكـ ؟ـاـ يـوضـحـ آـرـاءـهـ ، وـيـبـينـ أـفـكـارـهـ .

عليه وأراءه الفلسفية :

لقد كان ابن رشد معتبراً بأرسطو كل الإعجاب ، وكان يعتبره المثل الس الكامل في الفلسفة ، وأن الله قد اختصه وحده بالحكمة ، ولهذا فإن من حاولوا بعده أن ينشروا مذهبها فلسفياً قد ياموا بالفشل ؛ ومن أجل ذلكرأى ابن رشد في أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو ، وتوضيح آراء هذا الفيلسوف العظيم بدون أن يكون له بجواره مذهب فلسي خاص .

غير أن فلسفة أرسسطو لم تصل إلى ابن رشد إلا عن طريق الأفلاطونية الحديثة . والشرح الإسكندرانيين ، كما أنها من جمهة أخرى كانت غامضة معقدة ، فلهذا وذاك رأينا ابن رشد ينشئ مذهبها فلسفياً خاصاً به دون قصد منه ولا اختيار ؛ إذ أن آرائه في النظريات المعقدة من مذهب أرسسطو خالفت جميع آراء الشرح الإسكندرانيين ، فإنه بذلك من جانبه ابتكاراً دفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين ، ومن أهم آرائه ما يأتي :

واجب الوجود ومعرفته بالنظر :

يرى ابن رشد أن معرفة واجب الوجود عن طريق التقليد من خصائص العامة . وأنه لا قيمة لها لدى الصنوفة الممتازة من العطاء والحكماء ، لذا وجب أن تطلب هذه المعرفة عن طريق النظر الحض ، وهذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أداته الضرورية

(وهي المنطق) دراسة عميقه تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقىسته يقينية لا يتطرق إليهاشك . ولهذا فإنه يقرر : أن معرفة الله لما كانت واجبة بالشرع وقد حث الله الناس على النظر في ملوكوت السموات والأرض حتى يصلوا إلى هذه المعرفة عن يقين كان من (الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالي وسائل الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين ، وشروطها ، وبما إذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدل ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي . . .) (١) .

فهو بهذا يرى أن النظر الفلسفى واجب بالشرع ، ولما كان النظر لا يتم إلا بالقياس وما يتعلق به من أنواع المقدمات ، وسائل قضايا المنطق ، كان تعلم المنطق واجباً بالشرع .

وهكذا يقرر ابن رشد أن النظر هو الوسيلة المثلث لمعرفة الله ، ثم هو يذهب بعد ذلك إلى أن الغاية التي ترمى إليها جميع الشرائع ، ويهدف إليها الفلاسفة من بحوثهم المستفيضة ، وبجهوداتهم المتواصلة هي غاية واحدة ، وهي معرفة السر الأسمى لهذا الوجود ، وما اتبثق عنه من أسرار ؛ وهكذا تسير الفلسفة مع الدين متتفقين في اعتمادهما على أساس واحد ، هو العقل ليصل بالإنسان إلى الحق والخير .

(١) راجع ص ٣ من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأنصاف لابن رشد .

مسألة علم الله بالجزئيات .

قد رأيت مما تقدم عند الكلام على أرسطو أن هذا الفيلسوف ينفي عن الحرك الأول علم ما في هذا الكون المشاهد من أحداث حائلة ، وظواهر متغيرة ، وجزئيات ناقصة . وأشخاص كائنة فاسدة ؛ بحججة أنه لو علمها لأدى ذلك إلى نقص في ذاته ، فوجب أن يقتصر علمه على أسمى الموجودات ، وهو ذاته فلا يتعداها .

ولقد تابع الفارابي وابن سينا أرسطو في القول بهذا الرأي لأنهما أثيقنا أن الذي حل أرسطو على القول به هو إفراطه في تزييه الحرك الأول عن الانصال بنقائص عالم الحس ، ولذا فقد قصر أعلم الله على السكليات لأنها ثابتة لا تتغير ، ونفي عنده العلم بالجزئيات ؛ من أجل هذا حل الغزال عليهما حملة شعواء فرماهما بالكفر من أجل ذلك (١) ، لأن نفي علم الله بال الموجودات إنكار لما علم من الدين بالضرورة .

(١) لقد رد الغزال هذين الفيلسوفين بالكفر في ثلاثة مسائل :
إحداها : إنكار علم الله بالجزئيات ، والثانية : القول بأزلية العالم ، والثالثة : القول بأن العذر للأرواح لا للأجساد .

راجع هذه المسائل في كتاب «تِهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ» للغزال ص ٩١ طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر .

فَلَمَّا جَاءَ ابْنَ رَشْدَ ، وَاطَّلَعَ عَلَى هَذِهِ الْمُرْكَةِ الْخَامِيَّةِ الْوَطَيْسِ
خَطَّالًا لِلْغَزَالِيِّ فِيهَا فَهُمْ مِنْ أَنْ فَلَاسِفَةِ الإِسْلَامِ يَنْفَوْنَ عَنِ اللَّهِ الْعِلْمِ
بِالْجَزَيْرَاتِ ، ثُمَّ قَرِرَ أَنْ هُؤُلَاءِ الْفَلَاسِفَةِ لَمْ يَجْعَدُوا عِلْمَ اللَّهِ بِهَا ،
وَإِنَّمَا جَعَدُوا عِلْمَ الشَّيْءِ بِعِلْمِ الْحَوَادِثِ ، وَهُوَ الْعِلْمُ الْمَعْلُولُ لِلْمَوْجُودَاتِ ،
وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعِلْمَ الْمَعْلُولُ لِلْمَوْجُودَاتِ هُوَ الَّذِي يَؤْدِي إِلَى حَدُوثِ
التَّغْيِيرِ فِي الْعِلْمِ .

أَمَا عِلْمَ اللَّهِ الْقَدِيمِ فَهُوَ عَلَةٌ وَصَبَبٌ لِلْمَوْجُودَاتِ ، لِأَنَّ صَدُورَ
هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ عَنِ اللَّهِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ جَهَةِ عَلْمِهِ بِهَا ، وَكَمَا أَنَّهُ
لَا يَحْدُثُ فِي الْفَاعِلِ تَغْيِيرٌ عِنْدَ حَدُوثِ مَفْعُولِهِ ، أَعْنَى تَغْيِيرًا لِمَا يُكَنِّ
قَبْلَ ذَلِكَ ، كَيْذَلِكَ لَا يَحْدُثُ فِي عِلْمِ الْقَدِيمِ سَبْحَانَهُ تَغْيِيرٌ عِنْدَ
حَدُوثِ مَعْلُومِهِ .

وَإِذْنُ ، فَالَّذِي يَرَاهُ الْفَلَاسِفَةُ : هُوَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ الْجَزَيْرَاتِ بِالْعِلْمِ
الْمُحْدَثِ ، بَلْ يَعْلَمُهَا بِعِلْمِ قَدِيمٍ ؛ وَفِي هَذَا - كَمَا يَرَاهُ ابْنُ رَشْدَ - غَايَةُ
التَّنْزِيهِ الَّذِي يُحِبُّ لَهُ (١) .

هَكِذا يَقْرَرُ ابْنُ رَشْدَ رَأْيَ حَكَمَاءِ الإِسْلَامِ فِي مَسَأَةِ عِلْمِ
اللَّهِ بِالْجَزَيْرَاتِ ، وَهُوَ فِي هَذَا يَعْلَمُ رَأْيَهُ أَيْضًا . وَهُوَ بِذَلِكَ يَحَاوِلُ
أَنْ يَخْرُجَ رَأْيَهُمْ عَلَى وَجْهٍ يَتَفَقَّدُونَ مَا جَاءَ بِهِ الإِسْلَامُ .

وَالَّذِي لَا رِيبُ فِيهِ أَنَّ ابْنَ سِينَا قَدْ صَرَحَ بِمَا لَا يَدْعُ بِهِ الشَّكَّ
بِأَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ بِالْجَزَيْرَاتِ ، وَقَدْ كَانَ فِي رَأْيِهِ هَذَا مَتَأْرِفًا بِأَرْسَطُوا

(١) راجع صفحتي ٢٨ و ٢٩ من كتاب فصل المقال لابن رشد.

الذى كان يرى أن واجب الوجود لا يعلم سواه من الموجودات
الساقطة الفاسدة .

ولكن ابن رشد لم يقو على احتمال نفي العلم عن البارى ، ولم يستنسخ فكره معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة ، فقرر أن الله يعلم الموجودات الجزئية بعلم قديم ، أى بالعلم الذى هو علة للموجودات وليس بعلم معلول لها ، ثم اتهم الغزالى حين رمى الفلسفه بالكفر في هذه المسألة بأنه لم يفهم مراميه ، ولم يدرك ما قصدوا إليه .

غير أنا نأخذ على ابن رشد رمي الغزالى بأنه لم يفهم آراء الفلسفه في هذه المسألة مع ما كانت عليه تلك الآراء من وضوح وجلاء ؛ كما نأخذ أيضا على الغزالى رميه لآرائك الفلسفه الأعلام بالكفر مع ثبوت حسن نياتهم ، والتحقق من أنهم لم يقصدوا من وراء هذا النفي إلا تزييه البارى بما تصوروا أنه لا يليق بمقام الألوهية ، وإن كانوا قد أخطأوا فيما ذهبوا إليه ، والنبي صلى الله عليه وسلم جعل للمجتهد أجرين إن أصاب ، وأجرًا واحدا إن أخطأ ، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لشكل أمرىء مانوى .

نشوء الموجودات :

يرى ابن رشد أن المادة قديمة ، والعالم أزلى ، وأن الحركة الموجودة بها طبيعية فيها ، وأن الإنتاج الجبلي الموجود في الكون هو آت عن طريق التناسل والتوالد لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وأن البارى ليس له في هذا الإنتاج إلا نخليص الساكن من الفاسد أو

المشرف على الفساد عن طريق التحرير الضروري لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وهذا الذي يقرره ابن رشد هو ما يراه أرجح طعن في هذا الموضوع .

أما كيفية نشوء الأفراد من المادة القديمة فهى أن تلتقي عناصر الوجود بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية قوامها الحرارة الموجودة في الكون ، فكلما التقت الحرارة بعنصرى الماء والتربة الباردين نتج عن ذلك نبات أو حيوان ، وهى لاتلتقي بهما إلا في أوقات وحالات محدودة ، ولكن هذا الناس الذى يحدث بين العناصر يقع بطريقة منتظمة كأنه تسيره قوة عاملة مدبرة ، مع أن الطبيعة في ذاتها مجرد من كل عقل وتدبير ، وإنما المسير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلغلة في الأفلاك .

أزليات العالم :

وما تقدم ترى أن ابن رشد يقرر : أن البارى لم يستحدث شيئاً ، لأن الاستحداث من العدم مستحيل مادمنا نؤمن بأن العدم لا يفتح وجودا .

وعلى ذلك يكفي الإمام الغزالى ومن نحوه من المتكلمين القائلين بأن البارى هو منشىء السكون من عدم ومانع الصور مخططين في رأى ابن رشد ، أما ابن سينا فهو يعتبره من أجل تعبيره بكلمة «الخلق» ، لما مخططنا أو مسيرة المتكلمين ليرضيهم - إذ الفيلسوف لا يمكن أن يقول هذا ، لأن معلول العلة الواجبة الوجود يمكن

واجب الوجود حتماً.

وإذن فالحق الذي لا ريب فيه عند ابن رشد ان هناك أزليّين :
الباري ، والعالم بما يحتويه من مادة ؛ ولكن أزلية الباري تختلف
عن أزليّة العالم في الرتبة الذهنية ، إذ أن الأولى علة في الثاني .

ويصرح ابن رشد بأن أجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة
الوجود في الجوهر ، إما بالكلية كالحال في الاستقصات الأربع ،
وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية (١) .

ثم هو يتدرج في تصرّحه فينتقل من واضح إلى أوضح ، ويعلن
أن فعل الإله مقارن لوجوده لا ينفك عنه ، وأن كليهما (أى الوجود
والفعل أو الإله والعالم) لا مبدأ لهما فيقول : « فإن كان هذا الفاعل
الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا
آخر كما تبين فيما سلف » (٢) .

وابن رشد كفيفسوف مسلم لم ينفس اعتماده على القرآن الكريم
في تأييد رأيه في أزليّة العالم ، بل زاه يحاول أن يتخذ من نصوصه
سندًا يؤيده في القول بهذه الأزلية ، وهو في هذا يقول : « ... فإن
ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإناء عن إيجاد
العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من
الطرفين أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : « وهو الذي خلق
السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضي بظاهره .

(١) تهافت التهافت ص ٩٠٤ (٢) نفس المصدر ص ١٨

أن وجوداً كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ؛ وقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » يقتضي أيضاً بظاهره وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيءٍ (١) .

ثم إنه يرى أن الحدوث الوارد في القرآن إنما ينصب على طرفة الصور على الموجودات ، وليس شاملًا للحدث في جواهرها ، فيقول : « وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذي صرخ الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع هنا ، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرى صفات نفسية ، ويسمّها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانت رقائق ناهما) ، وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) الآية . وأما كيف حال طبيعة الموجود الضروري ؟ فسكت عنه الشرع لبعدة عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمور ، وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء ، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة . (٢) .

(١) راجع صفحتي ١٣ و ١٤ من كتاب فصل المقال لابن رشد .

(٢) تهافت التهافت ص ٩٨ .

رأيه في خلق الله للجزئيات :

يرى ابن رشد أن القول بخلق الله للجزئيات قول باطل ، لأنه يلزم عليه أن يكون الله خالقاً لـكـوـنـ كـاـهـ بـطـرـيـقـةـ مـبـاـشـرـةـ ، وـيـنـتـجـ عنـ هـذـاـ وـجـوـبـ عـدـمـ الـأـسـبـابـ كـلـهاـ ؛ لأنـهـ لـاـعـنـيـ لـأـنـ يـكـوـنـ لـبـعـضـ الـمـسـيـئـاتـ أـسـبـابـ ، وـالـبـعـضـ الـآـخـرـ لـامـبـبـ لـهـ ، لأنـ هـذـاـ يـلـزـمـ عـلـيـهـ تـرـجـيـحـ أـحـدـ الـمـتـسـارـيـاتـ بـلـامـرـجـحـ ، وـهـوـ باـطـلـ ، وـإـذـاـ ثـبـتـ كـلـ هـذـهـ الـمـقـدـمـاتـ وـجـبـ أـنـ تـؤـمـنـ بـأـنـ الـمـاءـ لـاـيـلـ ، وـأـنـ النـارـ لـاـتـحـرـقـ ، وـأـنـ الـإـنـسـانـ إـذـاـ أـلـقـ حـجـراـ تـنـسـبـ حـرـكـةـ هـذـاـ إـلـاـقـاءـ إـلـىـ اللهـ ، وـأـنـ الـمـوـتـ كـذـلـكـ مـنـ فـعـلـ اللهـ ؛ وـالـمـاـشـاهـدـ عـكـسـ ذـلـكـ ، فـإـنـ النـارـ تـحـرـقـ ، وـالـمـاءـ يـلـ، وـالـإـنـسـانـ هوـ خـالـقـ الـإـلـاقـاءـ، وـالـجـسـمـ يـحـمـلـ فـطـيـعـتـهـ عـنـصـرـ الـمـوـتـ .

فيثبت أن لكل شيء سبباً مؤثراً فيها بعده ، متاثراً بما قبله إلى أن نصل إلى العلة الأولى .

أما نظرية العقول عند ابن رشد فلا تكاد تختلف عنها عند أسلافه الفلاسفة ، غير أن كل عقل في رأيه إيجابي بطبيعة خلقته ، وأن العقل العاشر أكثرهم إيجابية ، وأظهرهم إنتاجاً ، لأنّه هو المنشيء المباشر لفعل العالم الأرضية .

رأيه في النفس وخلودها :

يرى ابن رشد في النفس ما يراه أرساطون ، إذ أن أرساطو

يقرر أن العقل الإيجابي هو وحده الحالد ، وأما العقل السلبي فهو كائن فاسد بكون البدن وفساده ، وقد تبعه ابن رشد حيث ذهب إلى أن القوى الدنسا في النفس مثل : الحاسة ، والذاكرة ، والمحبة ، والبغضة ، والخاءدة ، والاشتهية ، والغاضبة ؛ تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده ، أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد في جميع بنى الإنسان ولا يعتوره التشخيص (لأعراضه هو حالد لا يخضع لـ) أثر جسدي .

وهو يرى أن خلود هذا العقل الإيجابي العام هو منحة تفضل بها البارى على النوع الإنساني ليعزيه بها عن فساد أشخاصه ، وليفرق بها بيته وبين بقية الكائنات الحية .

أما خلود النفس بالمعنى الذي تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيا ، وستلاقي جزاءها بعيدة عن الجسم ، كما قررت بعض الديانات القديمة ، أو أنها ستلقى الجزاء في الأجسام كما أعلن الإسلام ، فكل ذلك تمثيل عنده ، أولى به حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامة من العذاب ويغروهم بالثواب ، فيسلكوا سبيل الفضيلة ، وينجذبوا الرذيلة ، وذلك لأن كل نبي حكيم بهمه صلاح الأمة التي وجد فيها ، وهو يرى أن التمثيل بالخسر الجسدي أبلغ في تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالخسر الروحاني ، لأنه أشد إرهاكا وإفراطا للشريرين ، وأعظم ترغيبا للأخير الصالحين .

غير أن قوله بتمثيلية ماورد في القرآن عنبعث لم يمنعه من

أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وعودتها إلى أجسام ، فإنه من المستحبيل أن تكون هي الأجسام الأولى ، لأنها فسدت ، وما فسد لا يعود كما كان ، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحمل فيها (١) .

رأيه في الأخلاق :

يرى ابن رشد أن الله أمر بالخير لأنه خير في ذاته ، كما يرى أن الإنسان ليس حرا حرية كاملة ، وليس مجبرا إجبارا تاما ؛ بل إن حرية الإنسان مقيدة بالأحوال الخارجية ، تابعة لقوانين طبيعية ، فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بارادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذا هو سر تصوير القرآن الفرد تارة حرا ، وتارة مقيدا ؛ فهو حين يصوره حرا يقصد نفسه الفاعلة المختارة ، وحين يصوره مقيدا يقصد إحداث الظروف الخارجية بتصرفاته .

وعلى هذا فالإنسان في نظره مختار مجر .

ونستكفي بهذا القدر من الكلام على ابن رشد .

(١) راجع ص ١٤٤ من كتاب تهافت التهافت لابن رشد .

(١٨) — فـ الفلـسـفةـ الإـسـلامـيـةـ

الباحثون الاجتماعيون من المسلمين

ونقصد بهم فلاسفة الأخلاق المسلمين؛ وهم الذين عنوا اعتماداً خاصة ببحث ما يجب أن تكون عليه علاقة الناس بعضهم ببعض، سواء في ذلك علاقة الأفراد أو الجماعات، مما يتصل بحياتهم الخاصة وال العامة . فرسموا بذلك طريق السلوك نحو السعادة ... سعادة الأفراد، وسعادة الأمم والجماعات .

وقد عرف تاريخ التفسير الإسلامي كثيراً من هؤلاء المفكرين الأعلام الذين تأثروا بالفلسفة كما تأثروا بالدين ، ولامموا بين إنتاج العقل وما جاء به الإسلام ، فنامت أبحاثهم مزجحاً من هذا وذاك .

وقد رأيت - مما تقدم - أن فلاسفة المسلمين الذين مررت ذكرهم تناولوا في أبحاثهم الجانب الأخلاقي الذي يوجه السلوك نحو الخير ، ويأخذ يهدى الإنسان نحو الفضيلة ؛ فالكتندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن وشد ، من فلاسفة المسلمين ، قد خصصوا جانباً من فلسفتهم لبحث السعادة والفضيلة ، وما يجب أن يسير عليه المرء في حياته حتى يصل إلى الخير ، غير أن كلامهم في هذا الجانب الأخلاقي جاء في سيل عرض المذهب الفلسفى العام ، أما فلاسفة الأخلاق الذين نتكلّم عنهم هنا فقد توفروا على البحث الأخلاقي بصفة خاصة من بين البحوث الفلسفية ، وبذلك غلت عليهم الصبغة الأخلاقية ، وعرفوا

بالميل إلى الجانب الأخلاقي أكثر من غيرهم من فلاسفة المسلمين، ولذا فقد اشتهروا في تاريخ الفلسفة الإسلامية بأنهم «ال فلاسفة أخلاقيون »، وباحثون اجتماعيون ، وسنخض بالذكر منهم : إخوان الصفا ، وابن مسكيويه ، والغزالى ، وابن خلدون .

جماعة إخوان الصفا

هم طائفة من المفكرين الإسلاميين الذين أحاطوا بنظريات الأفديين من فلاسفة الإغريق ، والهنود ، وفارس ، وقتلواها بحثاً وتحقيقاً ، وهضموا إبراهيمها أو اعتراضاً عنها ، ونجحوا في اكتناه خفاياها وأسرارها ، واستنبتوا منها آراء خاصة تدل على نضوج تفكيرهم ، وتفوقهم في البحث ، وتعقدهم في الدراسات العقلية ، وقد كانوا هيئة علمية وأخلاقية تتعاون على نشر الثقافة العالمية ؛ من إلهيات ، ورياضيات ، وطبيعتيات ، وأخلاقيات ، بأصول أدبي مسلس لكي يتذرقه الخاصة ، ولا يعسر فهمه على العامة ، وتعاهدوا على المحبة ، واجتمعوا على الإخلاص والفضائل ؛ ولذا فقد أطلقوا على جماعتهم اسم : (إخوان الصفا ، وخلان الوفاء) ؛ واتخذوا البصرة مقراً لهم ، وذلك في منتصف القرن الرابع المجري ، ولم يعلنوا عن أسمائهم ، بل ألقوا جماعتهم بطريقة سرية لا يطلع عليها أحد (١) من العامة أو

(١) والسبب في ذلك أنه لما انتقضى عصر الخلفاء العباسيين الذين =

الخاصة ، خوفاً من اتهامهم بالزنادقة والإلحاد ، غير أنه تد عرف من أعضائها خمسة ، وهم : أبو سليمان محمد بن معاشر البستي ويعرف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو الحسن العوفي ، ومحمد بن أحد المهرجاني ، وزيد بن رفاعة . أما رسائلهم التي نشروها بين الناس فقد بقيت إلى الآن لانحمل اسم أي مؤلف من مؤلفيها .
وكانت هذه الجماعة (قد تألفت بالعشرة ، وتصفات بالصادقة ، واجتمعت على القدس والطمارة والنصيحة ، فرضعوا بينهم مذهباً رأوا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله) (١) .

رسائل إخوان الصفا :

وقد ظهر لهم في منتصف القرن الرابع الهجري مجموعة من الرسائل ، تبلغ اثنين وخمسين رسالة ، أطلقوا عليها اسم : « رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء » ، وتقعن في أربعة أجزاء ؛ يحتوى

ـ كانوا يشجعون على دراسة الفلسفة ، وهم : المأمون ، والمعتصم ، والواشق . ثم لما آتى الخلافة إلى المتوكل حرم على الناس الاشتغال بالفلسفة ، وكان ينزل العقاب بن يعلم أنه اشتغل بها ، ولهذا أصبح الراغبون في الفلسفة يتتجنبون الظهور بها أو ينكرونه وهم كفرون بها ، فكانوا يشغلوها سراً خوفاً من أن يشى بهم حاقد ، أو يتهمهم متزهداً بأنهم زنادقة وملحدون .

(١) انظر رسالة أبي حيان في مقدمة المغفور له أحمد زكي باشا لرسائل

الجزء الأول منها على أربع عشرة رسالة في الرياضة والمنطق؛ وبتحتوى الجزء الثاني على سبع عشرة رسالة في العلوم الطبيعية والنفسية؛ وأما الجزء الثالث فيتكون من عشر رسائل فيها وراء الطبيعة؛ وأما الجزء الرابع فيتتألف من إحدى عشرة رسالة في التصوف وعلم النجوم والسحر، وبين رسائل الجزء الرابع رسالة خصصوها لذكر أخلاق إخوان الصفاء، وإلى أى حد يجب أن تكون صلاتهم ونقاء العرا متينة الاواصر حتى تفوق علاقه الآب بابنه ، والأخ بأخيه ، والوزج بزوجته ، لأن هذه العلاقة الأسرية عندم ناشئة عن علل وأسباب ، أما إخوان الصفاء فلا علل بينهم إلا الضر والنقاء .

وأنت ترى أن رسائل إخوان الصفاء كانت دائرة معارف كبرى لعلها كانت الأولى من نوعها في الوجود ، وكانت تنسن بالعمق في كثير من موضوعاتها ، إلا أنها تستخدم في ذلك الأسلوب القصصي المفعم بالخيال والخرافات ، مما حل بعض العلماء على القول بأن هذه الجماعة لم تكن قوية في تأليفها ، ولم تكتب رسائلها بأسلوب على !!

غير أنا نرى أن الذى دفع إخوان الصفاء لأن يسلكوا هذا المسلك هو أنهم أرادوا أن يجعلوا آراءهم ونظرياتهم في متناول الشباب العادى الذى لم يتثقف ثقافة فلسفية حتى يستهويهم هذا الأسلوب إلى حرارة آرائهم ونظرياتهم .

على أن إخوان الصفاء ليسوا أول من استعملوا الخرافات فى تصوير حلساتهم ، وتقريباً من عقول الناشئين ، فإن ألاطون - وهو من

لايجهل مكانته في الفلسفة العالمية أحد قد استخدم الأساطير الإغريقية في عرض مذهبة الفلسفى ، وصاغه في أسلوب شعرى جميل ، فلم ينقص هذا من شأنه ، ولم يغض من فلسفته ، بل لقد قال عنه بعض معاصريه : « لكانى بالنحل تصب جنها على لسان أفلاطون » . وإذا فلا تنزل هذه الطريقة من قيمة إخوان الصفاء الفلسفية ، ويلوح أيضاً أن هذه الجماعة كانت تمزج الآيات القرآنية بمذهبها ترغيباً للشباب في الإقبال على هذه التعاليم .

وقد قدر لهذه الرسائل أن تنتشر انتشاراً عظيماً ، فكان لها أكبر الأثر في رقي العقول ، وتقدير العلوم ، وقد عنى بها المعتزلة عناية كبيرة فـ كانوا يتناقلونها ويتداولونها ويحملونها معهم سراً حتى دخلت بلاد الأندلس على يد الحكم عمر بن عبد الرحمن السكرمانى الفرجى بعد مائة سنة من تدوينها ، وما لبثت أن انتشرت هناك حتى تداولها أصحاب العقول الباحثة ، وأخذوا في درسها وتدبرها ، وكانت سبباً في انتشار الفلسفة ببلاد الأندلس .

وقد ترجمت إلى لغات عدة : منها اللاتينية ، والألمانية ، ولها قيمة عظيمة في أوروبا^(١) .

منهجهم في البحث :

لقد كان القرن الرابع الهجرى - وهو العصر الذى نبغ فيه إخوان

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة للأستاذين : محمد على مصطفى ، وأحمد

الصفاء - عصرًا حافلا بالعلوم والمعارف ، فقد ظهرت فيه ثمار الفلسفات التي نقلت إلى المسلمين من اليونان والمند والفرس ، وما عرف من الملل والتخلل المختلفة ؛ فتقافت جماعة إخوان الصفاء هذه المعرف الفلسفية والدينية ، وطبعتها بطابع خاص يتفق وغايتها ، فكانت تلتقى بين مختلف الأراء والنظريات الفلسفية من جهة ، ثم تحاول التوفيق بينها وبين الدين من جهة أخرى ؛ والغرض من ذلك - في رأيها - هو إصلاح الدين بالفلسفة ، لأنها كانت ترى (أن الشريعة قد دنسست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية ، ورأوا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل السكال) .

لهذا لم يكن لآرائهم طابع الأصالة في البحث والتفكير ، بل كانوا إذا تناولوا مسألة من المسائل لا يوفونها حقها من البحث والدرس الذي يظهر عليه طابع التفكير الخاص المستقل ، بل ربما كانوا ياذكون المسألة الواحدة في أكثر من موضع ، ثم يختارون ما يروقهم من الآراء المختلفة مع تعديل قليل أو من غير تعديل .

مذهب هذه الجماعة :

لم يكن لهذه الجماعة مذهب فلسفى خاص يتميز عن غيره من المذاهب ، وإنما كان مذهبهم خليطاً من المذاهب الفلسفية المختلفة ، ومن العقائد الدينية المتعددة ، فهم لا يفضلون مذهبًا على مذهب آخر

ولا دينا على دين؛ وإنما المذاهب الفلسفية والعقائد الدينية عندهم على حد سواء؛ وهم يصرحون بذلك حيث يقولون: «وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدم الله تعالى ألا يعادوا علماء من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتاب، ولا يتهموا المذهب على مذهب، لأن رأينا ومذهبنا يستقر المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها... الخ»^(١).

رأيهم في العالم:

وقد كان رأيهم في العالم يتفق إلى حد كبير مع مذهب الأفلاطونية الحديثة فهم يرون: «أن أول شيء اخترعه الله تعالى وأوجده جوهر بسيط روحي في غاية التمام والكمال والفضل، فيه صور جميع الأشياء يسمى: (العقل الفعال)، وأن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه في المرتبة يسمى: (النفس الكلية)، وانجس من النفس جوهر آخر يسمى: (المبولي الأولى)، وأن المبولي الأولى قبلت المقدار (الذى هو الطول والعرض والعمق) فصارت بذلك جسماً مطلقاً؛ وهو (المبولي الثانية)».

ثُم إن الجسم قبل الشكل الكلى الذى هو أفضل الأشكال. فكان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ماصفاً منه ولطف؛ الأول فالأول من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر، وهى تسع أكبر، بعضها في جوف بعض: فأدناها إلى مركز فلك القمر، وأبعدها

(١) أنظر الرسالة الخامسة والأربعين من رسائل إخوان الصفا

وأعلاها الفلك المحيط ، ويسمى أيضاً : الفلك الحامل للشكل الذي هو
اللطف الأفلاك جوهراً وأبسطها جسماً ، ثم دونه فلك السكواكب
الثابتة ، ثم دونه فلك زحل ، ثم دونه فلك المشتري ، ثم دونه فلك
المريخ ، ثم دونه فلك الشمس ، ثم دونه فلك الزهرة ، ثم دونه فلك
عطارد ، ثم دونه فلك القمر ، ثم دون فلك القمر الأarkan الأربع التي
هي : النار والهواء والماء والأرض ، فالأرض هي المركز ، وهي أغلظ
الأجسام جوهراً ، وأكثفها جرماً .

ولما تربت هذه الأكرو بعضاً في جوف بعض كأراد باريجا جل
ثناؤه ، وكما افتضت حكمته من لطيف نظامها ، وحسن ترتيبها ،
ودارت الأفلاك بأراجها وكواكبها على الأarkan الأربع ، وتعاقب
عليها الليل والنهار ، والشتاء والصيف ، والحر والبرد ، واختلط بعضها
بعض ، فامتزج اللطيف منها بالشكيف ، والتقليل بالخفيف ، والحار
بالبارد ، والرطب باليابس ، تركبت منها على طول الزمان أنواع
التراكيب التي هي : المعادن والنبات والحيوان ، (١) .

فهم يرون أن الموجودات الدنيا قد وجدت بطريقة آلية كما هو
واضح من هذا النص ، إلا أنهم مع ذلك يصرحون أنها يارادة الله وعلمه
الذى لا يعزب عنه شيء في الكون كله .

وهم يرون أن العالم إنسان كبير ، والإنسان عالم صغير ، فالعالم
هو السماء والأرض وما يذهما من الخلق أجمعين ، وهو جسم واحد

(١) انظر الجزء الثالث صفحتي ١٨٩ - ١٩٠ من رسائل إخوان الصفافم.

بجميع أعلاكه وأطباق سماواته ، وأركان أمهاه ومولداته ، وله نفس واحدة سارية في جميع جسمه ، سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده ، وهذه النظرية قال بها ابن سينا من قبل ، وهي التي أشار إليها القائل :

وتزعم أنك جسم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر (١)
رأيهم في النفس والمعرفة :

والنفس عندهم مؤلفة من قوى كثيرة ، منها . البصرة ، والسامعة ،
والشامة ، والذائقه ، واللامسة ، والتفكير ، والحفظة ، والناطقة ،
والكتابه ، وهم جرا .

وكيفية حصول المعلومات يصورونه بقولهم : « إن القوة المتخيلة
إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوى الحاسة أدركت وأدت إليها
فتجمعها كلها وتؤديها إلى القوة المفكرة التي جرأتها وسط الدماغ حتى
تميز بعضها عن بعض ، وتعرف الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ،
والضار من النافع ، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة التي جرأتها مؤخر
الدماغ لحفظها إلى وقت الحاجة والتذكرة ، ثم إن القوة الناطقة تتناول
تلك الرسوم المحفوظة وتعبر عنها عند البيان للقوة السامعة من
الحاضرين في الوقت » (٢) .

(١) أنظر ص ٢٩٩ من كتاب تاريخ الفلسفة لأحمد عبد خير الدين وزميله .

(٢) راجع صفحتي ١٧ و ١٨ من ج ٣ من إخوان الصفا .

الأخلاق عند إخوان الصفاء :

والأخلاق عندم ضربان : جبلي ، ومكتسب ؛ فال الأول هو تلك الاستعدادات الفطرية المركوزة في النفس التي يسمى معاها إثبات الأعمال بدون فكر ولا رؤية (١) ، كالمفطور على السخاء أو على الشجاعة أو على العفة ، فإنه يأتي بهذه الأفعال بدون تكلف ، ويقدم على فعلها بيسر وسهولة .

أما الأخلاق المكتسبة : فهى التي تكون نتيجة المزان ، والتكرار ، والأخذ عنمن يحيطون بالمرء من الآباء ، والاصدقاء ، والمربيين ، والمخالطين . . . وغيرهم ، من يتأثر بهم الإنسان في حياته الخاصة والعامة .

والخير عندم : هو أن يعمل الإنسان طبقا لإرشاد عقله وتفكيره ،
أو حسب أمر الناموس الإلهي وناديه .

أما الشر : فهو أن يأتي المرء الأعمال وفق طبيعته ، واستجاباته لغير ائته وميله بلا فكر أو اختيار .

ومقياس الخير إذن هو الوجه والعقل المذان يؤيد كل منها الآخر ، فالممر لا يكون خيرا إلا إذا كان عمله موافقا لما عليه عليه العقل ومتتفقا مع ما جاء به الشرع ، مع ملاحظة أن لا يقصد بفعل الخير غاية أخرى وراء الخير .

(١) ص ٢٥٩ و ٢٦١ من الرسائل .

وهم يذهبون في الفضيلة مذهب أفلاطون وأرسطو ، فيرون أنها الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفرير . والفضيلة الحقة عندم هي الحبة ، لكنها الحبة التي موضوعها الله ، وغايتها الفناء فيه ، ومن مظاهرها محبة الناس جميعا - لفارق بين دين أو جنس - والرضا بكل مانأى به الأ福德ار ؛ ولذلك كانوا يجعلون خصال المرء الكامل الخلق : «أن يكون عربي الدين ، مسيحي المنهج ، يوناني العلم ؛ هندي البصيرة ، صوفى السيرة ، ملائكي الأخلاق ، إلهي المعارف »^(١) .

والسعادة عندهم : أن يبلغ الإنسان من السكال العقل ما يجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك إلى معرفة الأمرار الغبية للوجود ؛ وإنما يصل الإنسان إلى ذلك بالعلم والأخلاق .

فننشوف لهذه السعادة ، وأراد الوصول إليها فعليه أن يبدأ بإصلاح أخلاقه ، وتركيمة نفسه ، حتى تكون كالمرآة الجملة تزامي فيها صور الأشياء الروحانية ، وتستطيع مشاهدة الأمور الغافية عن حواسها ، بعقلها وصفاء جوهرها ؛ وأن يسير سيرة عادلة في سائر أموره كارسم له في الشريعة ، وأن ينظر في العلوم فيحكمها ليتحلل من الآراء الفاسدة ، التي تكون قد علقت بنفسه قبل أن تتاح له فرصة البحث عن حقائق الأشياء ، وذلك إنما يكون بالفلسفة ، فهي التي

(١) الرسائل ج ٢ ص ٣٦٦ - و تاريخ الفلسفة في الإسلام لـ هـ بـ يـ بـور تـعرـيف الأـسـتـاذ الدـكـتـور أـبـي رـيـدـة ص ١١١ و ١١٢ .

تطهر النفس من الآراء الفاسدة ، وتخريجها من ظلمات الجهلة إلى نور
المقين ، وهذه الأمور كلها في مقدور كل من تطلع نفسه للسعادة ،
وأراد أن يحظى بها .

ومن أجل تبييد الطريق إلى السعادة يقول إخوان الصفاء: (إنهم ألغوا رسائلهم الشفتين والخمسين في الفلسفة من تواجيهما) (١).

هذا وقد ظن البعض أن إخوان الصفاء جماعة من الباطنية
الونادقة كانوا يطمعون في السلطة فسمعوا لها على أساس على؛ ولما
كانت السلطة للجميع فقد حرصوا على أن يرضوا الجميع ، فلذلك
استمدوا آرائهم من سائر الأفكار الفلسفية ، والديانات السماوية .
فجتمعوا في رسائلهم فكراً فلسفياً : إغريقية ، وشرقية ، وعقلانية ،
دينية : إسلامية ، ومسيحية ، ويهودية . جماعة خالدة غير منسجمة ،
ولتلك طبيعة المزاج والتتفيق والتريقيع .

كأن هذا البعض يحكم عليهم بأنهم ليسوا مسلمين، ولكنهم
دخلاء على الإسلام يريدون أن يهدموا هذا الدين بهذا الخلط
المتعمد المقصود.

غير أن ذلك الذى رموا به لا يتفق مع سيرة من عرف من أعضاء هذه الجماعة ، فقد كانوا متصوفين ، يروضون أنفسهم على التنفس ، والزهادة ، ولم يؤثر عنهم أو عن واحد منهم أنه تعلق في حياته العملية بالمادة ، أو تکالب على منفعة أو تنافس إلى وزير أو أمير رغبة

(١) رسائل لأخوان الصفاء ج ١ ص ٢٦١ ، ٢٨٣

في مصلحة أو طمعا في مال . فإن هذا المسلك من جانبهم لا يمكن أن يتفق مع مارموابه من أنهم كانوا يعملون لأغراض دينية أو سياسية ، تلك الأغراض التي تتنافى مع ما عرف عنهم في حياتهم العملية النقية الطاهرة التي يشهد لهم بها التاريخ .

ابن مسكونيه

هو أبو علي الخازن أحد بن محمد بن يعقوب بن مسكونيه ، عاش في القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين ، وهو أحد فلاسفة الإسلام المشهورين الذين كان لهم حظ موفور من ثقاقة الإغريق ، وثقافة الإسلام ، وقد تولى بعض المناصب المهمة في دولة بني بويه ، وكان على جانب كبير من الفضل ، والأدب ، والبلاغة ، والشعر ، والفلسفة ، غير أنه اشتهر بأبحاثه في الأخلاق ، وعلوه كعبه فيها ، فلا يكاد اسمه يذكر إلا ويتسارع إلى الذهن مذهبة في الأخلاق . وقد وضع فيها كتابه المعروف وهو : تهذيب الأخلاق ، وتطهير الأعلاف ، كما أنه تناول في كتابه : الفوز الأصغر ، كثيرا من المباحث الأخلاقية .

وقد ظلل ابن مسكونيه أثيرا في دولة بني بويه ، ينتقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو ملك ، حتى مات بأصفهان سنة

الأخلاق عنده

الخلق وقبوله التغير :

يعرف ابن مسكونيه الخلق بأنه : « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رؤية »، وهذه الحال منها ما يكون طبيعياً كالذى تسوقه فطرته وجبلته إلى البذل أو الإمساك ، أو الجبن أو الشجاعة ونحوها . ومنها ما يرجع إلى العادة والتدریب كالذى يتبعون على الصدق في القول ، أو السخاء والبذل حتى يصير له ذلك خلقاً .

والخلق - عنده - قابل للتغير إما بسرعة أو ببطء ، يشمد لذلك الواقع ، وملاحظة انتقال الصبي الناشيء من حال لحال تبعاً للبيئة التي ينشأ فيها ، والتربيـة التي يتلقاها . ولأن الخلق لوم يمكن قابلاً للتغير لأدـى ذلك إلى إبطـال قـوة التـيـز والعـقـل ، وإلى رفض السـيـاسـات كلـها ، وترك الناس همـجاً مـمـلـين ، وإلى ترك الأحداث والصـيـانـ على ما يـتفـق أن يـكـونـوا عـلـيـهـ بـغـيرـ سـيـاسـةـ وـلـاـ تـعـلـيمـ ، وهذا ظـاهـرـ الشـنـاعـةـ جـداً ، (١) .

ولا شك أن هذا الرأى الذى ذهب إليه ابن مسكونيه هو الرأى الحق الذى تقصده الشـرـائعـ ويؤـيدـهـ العـقـلـ وإنـماـ كانـتـ هناكـ فـائـدةـ منـ إـنـزالـ السـكـتبـ ، وإـرـسـالـ الرـسـلـ ، ولـمـ كـانـتـ هناكـ ثـرـةـ تـرـنجـيـ منـ وزـارـةـ المـوـاعـظـ وـالـإـرشـادـاتـ .

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢٥ وما بعدها .

النفس وخصائصها :

يبين ابن مسكونيه النفس وخصائصها ، فيقول : إن النفس ليست جسماً ولا جزءاً منه ، ولا عرضاً له - لأنها لا تقبل التغير والاستحالة كـ تغيير الأجسام و تستحيل ، فهـى لذلك غير جسم ، وهـى قابلة لجميع الصور و حاملة لها ، فلـذا كانت غير عرض ، لأن الأعراض محولة أبداً موجودة في غيرها ، ولا قوام لها بذاتها .

وـما تختص به النفس أنها تتشوق إلى ما ليس من طبائع الـدن ، فـهي تتشـوق إلى ما يناسب طبـعـها من العـلوم وـالمـعـارـفـ المـخـتـلـفةـ ، وـتـخـرـصـ على طـلـبـ هـذـهـ العـلـمـ معـ اـنـصـرـافـهاـ عنـ الـلـذـاتـ الجـسـمـيةـ لأنـهاـ منـ جـوـهـرـ غـيـرـ جـوـهـرـ الـجـسـمـ .

قوى النفس وفضائلها :

ولـلـنـفـسـ فـوـىـ ثـلـاثـةـ ،ـ يـنشـأـ عـنـهـاـ ثـلـاثـ فـضـائلـ ،ـ وـهـىـ :

١ - القـوـةـ الـعـاقـلـةـ ،ـ وـيـنـشـأـ عـنـهـاـ إـذـاـ اـعـتـدـلـتـ فـضـيـلـةـ الـحـكـمةـ الـتـىـ هـىـ وـسـطـ بـيـنـ السـفـهـ وـالـبـلـهـ .

٢ - القـوـةـ الـغـصـيـلـةـ ،ـ وـيـنـشـأـ عـنـهـاـ إـذـاـ اـعـتـدـلـتـ فـضـيـلـةـ الشـجـاعـةـ الـتـىـ هـىـ وـسـطـ بـيـنـ الـتـهـورـ وـالـجـبـنـ .

٣ - القـوـةـ الـشـهـوـيـةـ ،ـ وـتـنـشـأـ عـنـهـاـ إـذـاـ اـعـتـدـلـتـ فـضـيـلـةـ الـعـفـةـ الـتـىـ هـىـ :ـ وـسـطـ بـيـنـ الشـرـهـ وـالـجـمـودـ .

وبـاعتـدـالـ هـذـهـ القـوـىـ الـثـلـاثـ وـانـسـجـامـهـاـ تـنـشـأـ فـضـيـلـةـ رـابـعـةـ ،ـ هـىـ :ـ فـضـيـلـةـ الـعـدـالـةـ .

وهذه الفضائل الأربعة تكون قسماً من الفضائل ، تسمى : « الفضائل الأخلاقية أو العملية » ، ويقابل هذا القسم قسم آخر من الفضيلة يسمى « الفضيلة الفلسفية » ، وهي فضيلة تساعد النفس الناطقة . وتلك الفضيلة هي التشوف للمعارف والعلوم وطلبتها ، لأن كمال النفس الناطقة يجب أن يكون مناسباً لطبيعتها ، وذلك باستكمالها بالعلوم والمعارف .

وأنت إذا رجعت إلى ما قدمناه في النفس وفضائلها عند أفلاتون ، وإلى نظرية الأوساط عند أرسطو (١) أدركت الصلة بين رأيهما ، ورأى ابن مسكويه .

السعادة :

يرى ابن مسكويه : أن السعادة ليست في اللذة الجسمية كما يذهب إلى ذلك جماعة من يعتقدون أنهم على جانب كبير من أصلحة الرأي وحصافة العقل ، وهم لذلك يطلبون اللذة الجسمية بكل ما فيهم من قوى ، ويعتقدون أن القوة الناطقة لم توهب لهم إلا لتسكون مسخرة لهم لجلب هذه اللذات . وابن مسكويه يصف هؤلاء بأنهم الرعاع الجهال ، الذين إن زهدوا في الدنيا فإنما يكون زهدهم فيها على سهل المعاوضة والتجارة ، إذ أنهم يزهدون في الدنيا للحصول على لذة أكبر في الجنة ، ولذا فإنهم يسألون الله هذه اللذات بكرة وعشياً .

وبعد أن يرفض ابن مسكويه أن تكون السعادة في اللذة الجسمية

(١) ارجع إلى ما سبق من كتابنا هذا ص ٨٢ .

على هذا النحو ، يقرر أن السعادة في الحكمة ، و (للحكمة جزءان : نظري ، و عملى ؛ فبالنظرى يتمكن المرء من تحصيل الآراء الصحيحة ، ويصل إلى ما تنشوف إليه نفسه من حقائق ، فتسكن نفسه ، ويطمئن قلبه ، وتذهب حيرته ، ويظهر له وجه الحق ، فيكون له من ذلك لذة نفسية ، لاتعاد لها لذة أخرى ؛ وبالجزء العملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجليلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها) ^(١) ، ويرى ابن مسکويه أن الجزء العملى من الحكمة يوصل المرء إلى السكال الخلقي ، وهو الذى يكون من اعتدال قوى النفس ، وبذا لا تغالب هذه القوى ولا يبغى بعضها على بعض ، بل تساند وتساعد ، فتصدر عنها الأعمال منظمة من تبة طبقاً لإرشاد القوة المميزة ، وفي ذلك التضليل والسعادة التي يشعر بها كل جزء من النفس بعد أن انسجمت وسادتها العدالة ^(٢) .

فإذا أمكن للمرء أن يحصل لنفسه هذين السكالين ، أو الجزأين من الحكمة (فقد استحق أن يسمى فيلسوفاً ، وقد سعد السعادة التامة) ^(٣) .

ومن وصل إلى هذه الدرجة من السعادة يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملائكة مستنير بالنور الإلهي ، ويستوى لديه إقبال الدنيا

(١) الفوز الأصفر ص ٦ .

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٢ .

ولإدبارها ، وصفوها وكدرها ، إنه لن يشعر لفارق حبيب بأسى أو ألم ، إنه لا يعمل إلا ما يريد الله ، ولا يختار إلا ما يقر به إليه ولا يختار الله ونفسه فيميل مع الشهوات وخدع الدنيا ومفاتها (١) .

وابن مسكونيه يرى أن هذه السعادة الس الكاملة مستظفر بها النفس بعد مقارقتها للبدن ، حين يصير لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنساني في هذه الدنيا ، فينتذ تدرك نفسه أن هذه السعادة الآخرية لاتعاد لها سعادة أخرى .

نظرته إلى حياة الجماعة :

وابن مسكونيه ينفر من حياة العزلة ، ويرى أن الخيرات الممكنة لا تتأتى لمن ينفرد بنفسه ، فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع إبناء جنسه وبهم وآتهم ، إذ الإنسان مدنى بطبيعته ، أى أنه لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء ، فهو يحتاج إلى عونهم له ، وتعضيدهم إياه ، (فن العدل إذن أن نعين الناس بأنفسنا كما أعنانا ، ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا) (٢) .

ويرى ابن مسكونيه : أن الحبة وجميع الفضائل لا تأثر لها ولا فائدة منها في حياة العزلة التي يؤثرها الرهبان والنساك والمتوردون الدين ينفردون بأنفسهم وهم مخدوعون ، إذ يظنون أنهم من أهل الخير وهو منهم براء .

(١) تهذيب الأخلاق ص ٧٠ و ٧١ .

(٢) الفوز الأصغر ص ٦٤ .

ولأهمية الاجتماع في حياة الفرد دعا الإسلام إليه في مناسبات عدّة . وما الدعوة إلى صلاة الجماعة وجعلها تفضل صلاة الفرد بدرجات ، وما الدعوة إلى صلاة الجمعة التي يجتمع الناس فيها اجتماعات أُسْبُوعية منتظمة ، بل وما الدعوة إلى اجتماع المسلمين في البلاد المقدسة لأداء فريضة الحج لا لفتاً للانتظار إلى أهمية الجماعة وترغيباً للناس فيها ، وإن الشريعة الإسلامية لو فهمت كما ينبغي أن تفهم لكان ذلك خلقاً رفيعاً ، أساسه حبّة الإنسان لأخيه الإنسان .

وابن مسكويه لا يألف حياة الرهد والتلشف ، بل يرى أن الإنسان لا بد له أن يتناول من الغذاء ما يقوى به حياة البدن ، وأن يأخذ من اللباس ما يحفظ به الجسد ، ويدفع عنه الحر والبرد ، ويظهر به بين الناس عظمة الكرامة الذي يليق به كيأنسان ، بعيداً عن الشح والتقتير .

وإذا تقدم ترى أن ابن مسكويه يجمع آراءه الخلقية من أشتنات المذاهب الفلسفية الإغريقية ، فهو يأخذ من سocrates ، وأفلاطون ، وأرسطو ، ويُزج ذلك كله بتعاليم الشريعة الإسلامية وأدابها ، وأنه بعيد عن التصوف والرهابية ، وأنه يميل إلى الروح العملية المعتدلة ، ولم يجعل اللذة أمراً مقصوداً بحسب تطلب لذانها ، فهو لهذا كله يعد من الفلاسفة المسلمين الذين لهم في علم الأخلاق مكانة سامية ، ومقام مرموق .

الغزالى

نسبة وحياته :

هو أبو حامد محمد بن أجد الغزالى ، ولد في (طوس) سنة (٤٥٠ - ١٠٥٥ م) من أسرة فارسية فقيرة ، كانت قبل ذلك تقطن بلدة (غزالة) إحدى ضواحي طوس ، وإلى هذه البلدة ترجع نسبته .

وقد ابتدأ يتعلم العلوم في إحدى مدارس طوس ، فبلغ جميع أقرانه وتفوق عليهم ، ثم رحل في طلب العلم إلى (جرجان) ، فلدرس على أبي نصر الإسماعيلي ، أشهر علمائهما إذ ذاك ، ثم رحل بعد ذلك إلى (نيسابور) حيث تلقى فيها الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، على إمام الحرمين ، ورافقه فيها حتى توفى هذا الأخير في سنة ٤٧٨ هـ ، وقد كان هذا العصر الذي قضاه الغزالى في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع أثناءه في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلسفه ، وطريق الرد عليهم ، وفي هذا العصر بدأ يكتب ويؤلف بدرجات تلقت النظر ، وفي هذا العصر المขอบ عرفه نظام الدولة ووزير السلطان ملك شاه السلاجوقى ، فأكرمه وسهل له سبل المعيشة ، ووكل إليه إدارة المدرسة النظامية سنة ٤٨٤ هـ .

وفي سنة ٤٨٧ هـ كلفه الخليفة المستظر أن يكتب ضد الإسماعيلية ، فأجابه إلى طلبه ، وكتب في ذلك ثلاثة رسائل ، حل فيها على آرائهم ،

ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على أنه كان قد تعمق في دراسة مذاههم ، واستبطان خفايا عقيدتهم ؛ وهكذا كان شأنه دائماً لا يكتب في هدم عقيدة من العقاديد أو نقد مذهب من المذاهب إلا بعد التعمق والتثبت مما يكتب فيه ، ولذا فهو يقول عن نفسه في كتاب المقدى من الضلال (١) : « ولم أزل في عنفوان شبابي متراهاقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الحسين . أفتح بة هذا البحر العميق ، وأخوض غراته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الخذور ، وأنوغل في كل مظلمة ، وأنهجم على كل مشكلة ، وأفتحم كل ورطة ، وأفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لاميز بين الحق وبين البطل ، ومتى نسني ومبتدع ، لا أغادر باطنها إلا وأحب أن أطلع بطاكته . ولا ظاهري إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متبعدا إلا وأزصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأنجس وراءه للتبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ، وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدي من أول أمري ، وريغان عمري ، غربة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلني ، لا باختياري وحيلني ، حتى انخلت عن رابطة التقليد ، وانحرست عن العقاديد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا » .

(١) راجع ص ٣ من الكتاب المذكور .

لقد تأق نجم الغزالى وهو يزاول مهنة التدريس بالمدرسة النظامية ، وأحرز المجد العظيم ، والشهرة الفائقة ، ولكنه لم يلبث أن أحس بحاجة ملحة إلى العزلة ، وسمع نداء خفيًا ينبعث من جوانبه ، ويدعوه إلى ترك كرسى التدريس ، فاستجاب لهذا النداء ، واعتزل التدريس ، وهجر الأهل والأصدقاء ، وارتحل إلى دمشق ، فاعتنى في مسجد الأمويين . وأخذ يحرر بعضًا من مؤلفاته ، ويقفز أكثر أوقاته في مئذنة بهذا المسجد ^(١) ثم ارتحل إلى بيت المقدس ، فاعتنى هناك في مسجد الصخرة ، وبعد أن زار قبر الخليل إبراهيم سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ، ثم اتجه بعد ذلك في رحلة إلى بلاد المغرب لكنه لم يتم رحلته ، بل إنه عندما وصل إلى مدينة الإسكندرية قفل راجعاً إلى طوس ، فآقام بها معتكفاً متنسقاً ، وعاش عيشة التصوف والزهد ، وأكَّب على التأليف ، وكانت غايته منه إظهار فضل الإسلام على غيره من الأديان وعلى الفلسفة ، ولذا سمي « حجة الإسلام » و « زين الدين » .

وظل هكذا حتى دعاه السلطان إلى بغداد ليتولى إدارة المدرسة النظامية من جديد ، فلبي دعوته ، وفي هذا الوقت نشر أم كتبه وأرقاها ، وهو كتاب : (إحياء علوم الدين) الذي كان قد صنفه لإبان رحلته الطويلة ؛ لكنه لم يلبث أن ترك المدرسة النظامية مرة أخرى طالباً الحياة الروحية ، حياة النسك والزهد والتصوف .

(١) تعرف هذه المئذنة إلى الآن باسم المئذنة الغزالية .

وأخيراً عاد إلى طوس مسقط رأسه ، وبنى بجوار منزله مدرسة للفقهاء ، ومؤوى للصوفية ، وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل ، حتى مات سنة ٥٠٥ هجرية .

والغزالى من الفحول المعدودين من أعلام الفكر العربى الإسلامى ، ومن أئمته البحث والنظر ، ومن أكابر متكلمى الأشاعرة وفقهاء الشافعية ، ومن أشهر الأعلام والمؤلفين في شتى نواحي العلوم والمعارف .

مؤلفاته :

لقد كتب الغزالى مؤلفات كثيرة في الفقه ، وأصول الفقه والإلهيات ، والفلسفة والأخلاق ، والتصوف ، وغير ذلك ، وقد أوصل بعض الباحثين عددها إلى سبعين مؤلفاً ، والبعض الآخر إلى مائة ؛ وقد طبع أكثر كتبه ، ولا يزال بعضها يخطو طاف في دار السكتب المصرية ، وفي مكتبات متفرقة في أوروبا . . . ومن أشهر كتبه في الفلسفة كتاب : مقاصد الفلسفة ، وكتاب تهافت الفلسفه ، وكتاب المضنوون به على غير أهلها ، وكتاب المنقد من الضلال ، ومن أشهر ما كتبه في الدين والأخلاق والتصوف ، كتابه المشهور المعنى بكتاب : (إحياء علوم الدين) . . . وهكذا كلمة موجزة عن هذه السكتب :

كتاب مقاصد الفلسفة : يعد هذا الكتاب توضيحاً للحوانب الفلسفية ، فقد بسط فيه الغزالى المنطق ، والطبيعة ، دون أن يبتعد فيها بسط عن مذهب المشائين ، كما عرفه الفارابى ، وابن سينا ، وزراعة

في هذا الكتاب يعرض مذاهب هؤلاء الفلسفه عرضاً محايداً، من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين، والحق من الباطل؛ وغرضه من ذلك أن يوضح للقارئ آراء الفلسفه وأفكارهم، حتى يكون ذلك تمثيلاً لنقدتهم ومهاجمتها في كتاب الله فيها بعد، وهو :

كتاب تهافت الفلسفه : وفي هذا الكتاب يتناول الغزالى

النظريات الفلسفية التي هي في نظره خاطئة، فيبسطها بفصاحة ولباقة، قل أن يوفق إلى مثلهما صاحب النظرية نفسه، ثم يسوق براهينها في وضوح وجلاء وأمانة؛ فإذا ما انتهى من ذلك كله، ووضع النظريات موضع الملوسات، أخذ يوجه إليها من سهام النقد ما يهم به حججها أو يضعفها على أقل تقدير، وبهذا يتم له ما يريد من إبطالها أو نزع الثقة عنها.

وقد هاجم الغزالى في هذا الكتاب، الفلسفه في عشرين مسألة، منها ست عشرة مسألة فيها وراء الطبيعة، وأربع في الطبيعة، وحكم الغزالى على الفلسفه بالكفر في ثلاثة مسائل قرر أنهم أنكروا بها ما علم من الدين بالضرورة^(١)، ورماهم بالبدعة في سبع عشرة مسألة؛ ومسائل هذا الكتاب تتلخص فيما يلى :

- ١ - قولهم بقدم العالم.
- ٢ - قولهم بأبديه العالم.
- ٣ - تضليلهم في قولهم بأن الله فاعل العالم وصانعه.

(١) راجع هامش ص ٢٦٥ من كتابنا هذا.

- ٤ - عجزهم عن الاستدلال على وجود انصانع للعالم .
- ٥ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد .
- ٦ - اتفاقهم على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول .
- ٧ - قولهم: بأن الأول لا يجوز أن يشارك غيره بجنسه ويفارقه بفصل .
- ٨ - قولهم: إن وجود الأول بسيط .
- ٩ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم .
- ١٠ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول مبدأ وعلة .
- ١١ - عجز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلٍ عن إثبات ما يرى .
- ١٢ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن البارى يعلم ذاته .
- ١٣ - قولهم: بأن الله لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ - قولهم: إن الأفلاك حيوانات مطيبة لله تعالى بحر كائم الدورية .
- ١٥ - قولهم: بأن الأفلاك توى تحركها وغایيات تتجه إليها .
- ١٦ - قولهم: بأن النقوس الفلكية مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم .
- ١٧ - قولهم: بضرورة افتتان المسميات بالأسباب .
- ١٨ - عجزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الإنسان جوهر روحي قائم بنفسه .
- ١٩ - قولهم: بأن النفس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها مرمدية .

٢٠ - إنكارهم لبعث الأجساد .

وَمَا هُوَ جَدِيرٌ بِالذِّكْرِ هُنَا أَنْ مَهاجِةَ أَبِي حَامِدٍ لِلْفَلَاسِفَةِ لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى النَّظَرِيَاتِ الَّتِي اعْتَقَدَ بِطَلَانِهَا ، بَلْ هَا جُهُومُهُ فِي نَظَرِيَاتٍ هُوَ مُؤْمِنٌ بِصَحَّتها ، وَلَكِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُثْبِتَ عَجَزَهُ عَنِ التَّدْلِيلِ عَلَى صَحَّةِ مَا يَدْعُونَ؛ وَمِنْ ذَلِكَ مَسْأَلَةُ جُوهرِيَّةِ النَّفْسِ الْبَشَرِيَّةِ ، فَإِنَّهُ هَا جُهُومُهُ فِيهَا مَعَ إِيمَانِهِ بِصَحَّةِ آرَائِهِمْ ، وَاعْتِزَافُهُ بِهَذَا الإِيمَانِ فِي قَوْلِهِ : « وَلَيْسَ شَيْءٌ مَا ذَكَرْوْهُ يَحْبُبُ إِنْكَارَهُ فِي الشَّرْعِ إِنَّهَا أُمُورٌ مَشَاهِدَةٌ أَجْرَى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعَادَةِ بِهَا ، وَإِنَّمَا زِيدَ أَنْ نَعْتَرِضَ الْآنَ عَلَى دُعَوَّاهُمْ مَعْرِفَةَ كُونِ النَّفْسِ جُوهرًا فَأَمَّا بِنَفْسِهِ بِإِرَاهِينِ الْعُقْلِ ، وَلَسْنَا نَعْتَرِضُ اعْتِرَاضَ مَنْ يَبْعَدُ ذَلِكَ عَنْ قَدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، أَوْ يَرِيُ الشَّرْعَ جَاءَ بِنَقْيَضِهِ ، بَلْ رِبْعَانِينَ فِي تَفْصِيلِ الْحَسْرِ وَالْمُنْشَرِ أَنَّ الشَّرْعَ مَصْدِقٌ لَهُ ، وَلَكِنَّا نَنْكِرُ دُعَوَّاهُمْ دَلَالَةً بِجَرْدِ الْعُقْلِ وَالْإِسْتِغْنَاءَ عَنِ الشَّرْعِ فَنَطَّابُهُمْ بِالْأَدَلَّةِ »^(١) .

وَمِنَ الْمَسَائلِ الَّتِي هَا جُهُومُهُ فِيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ بِصَحَّتها مَسَائلٌ : وَحْدَةُ الْبَارِيِّ ، وَكُونِهِ صَانِعُ الْعَالَمِ وَمَنْشِئِهِ ، وَكُونِهِ يَعْلَمُ ذَاتَهُ ، وَكُونِهِ لَيْسَ بِجَسْمٍ ، وَمَا شَاكِلَ ذَلِكَ فَهُوَ هَا جُهُومُهُ فِي هَذِهِ الْمَسَائلِ لِبِيَانِ عَجَزِهِمْ عَنِ إِقْامَةِ الْأَدَلَّةِ الْعُقْلِيَّةِ لِيُطَامِنُوا مِنْ كُبُرِيَّاهُمْ ، وَلِيُنْزَلُو امْنَى قَدَاسَةِ الْعُقْلِ الَّتِي يَؤْمِنُونَ بِهَا .

وَمَا يَجُدُرُ ذَكْرُهُ أَنْ مَهاجِةَ الغَرَالِيِّ كَانَتْ تَتَجَهُ أَكْثَرَ مَا تَتَجَهُ إِلَى مَوْلَفَاتِ ابْنِ سِينَا ، تَلَكَ الَّتِي كَانَتْ لَهَا مَنْزِلَةٌ عَظِيمَةٌ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ ،

(١) انظر ص ٧١ من كتاب ثراث الفلسفه للغرالي .

لأنها تمثل الروح الفلسفية الحقة ، لذلك حل عليها الغزالى حلة شعواره في كتابه : « تهافت الفلسفه » ، تلك الحملة التي زللت كيان الفلسفه ، وهزت ابن رشد فيما بعد ، وحملته على الدفاع عن الفلسفه بذلك الأسلوب العنيف الحاد في كتابه : « تهافت التهافت » .

أما كتاب المضنوون به على غير أهله : فقد طبع في مصر سنة ١٣٠٩ھ ، في مجموعة ، ومنه نسخ في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، وبعض المكتبات الأوربية في برلين ، وبارييس ، وغيرهما ، وعلى هذا الكتاب اعتمد خصوم الغزالى في رمييه بالذبابة وعدم الإخلاص في كل ما كتبه ضد الفلسفه ، إذ ادعوا أنه ذكر في هذا الكتاب مايفيد أنه يؤمن بما آمن به الفلسفه من أزلية العالم ، وعدم علم البازارى بالجزئيات ، وحياة الأفلاك ، ومعرفة النقوس الفلسفية بما يجرى في السكون ، وغير ذلك مما يأخذه على الفلسفه في كتابي : التهافت ، والمنقد من الصلال ؛ حتى لقد قال ابن رشد - وهو أحد خصوم الغزالى - : إن الغزالى أشعرى مع الأشاعريين ، وصوفى مع الصوفية ، وفيلسوف مع الفلسفه ، وهو يتظاهر بمهاجمة الفلسفه مع أنه في أعمق نفسه غير مختلف معهم ،^(١)

أما كتاب « المنقد من الصلال » : فقد هاجم الغزالى فيه أيضا الفلسفه مهاجمة عنيفة ، وقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول الدهريون : وهم عنده طائفه من الأقدمين جحدوا

(١) مذكرات الدكتور غالب في الفلسفه العامة ١٩٥٦ تقل عن مانع ص ٣٧٩ ، وما بعدها .

الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يذل موجوداً كذلك
بنفسه لا يصانع ، ولم يذل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان ،
كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهو لام هم الزنادقة .

وأنقسم الثاني ، الطبيعيون : وهم في رأيه « قوم أكثروا بحثهم عن
عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوانات والنباتات ، وأكثرروا الخوض
في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع الله ،
وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على
غيارات الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع
الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكل تدبير الباني
لبنيه الحيوان ، لاسيما بنية الإنسان ، إلا أن هؤلاء لكثرتهم بحثهم عن
الطبيعة ظهر عندهم لاعتلال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ،
فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لزواجه أيضاً ، وأنها تبطل
ببطلان زواجه فينعدم ؛ ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ،
فذهبو إلى أن النفس تموت ولا تعود ، فخذلوا الآخرة ، وأنكرروا
الجنة والنار ، والقيمة والحساب ، فلم يبق للطاعة عندهم ثواب ، ولا
للمعصية عقاب ، فانخل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهمك
الأنعام ، وهو لام أيضاً زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله
 وبالرسول وبال يوم الآخر ، وهو لام جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا
باقه تعالى وبصفاته .

والقسم الثالث الإلهيون : وهم في نظره : « المتأخرون منهم مثل

سقراط ، وهو أستاذ أفلاطون ؛ وأفلاطون ، وهو أستاذ أرسطو طاليس ؛ وأرسطو طاليس هو الذي رتب لهم المنطق ، وهذب العلوم ، وخر لهم مالم يكن خمرا من قبل ، وأنفع لهم ما كان خجا من علومهم ، وهم يحملنهم ردوا على المصنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردواف الكشف عن فضائلهم ما أغناها به غيرهم (وكفى الله المؤمنين القتال) بتقائهم ، ثم رد أرسطو طاليس على أفلاطون سقراط ، ومن كان قبلهم من الإلهين رد لهم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، إلا أنه استيقى أيضا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزاع منها فوجب تكفيه وتکفير متبعيه من المتكلسفة الإسلامية : كابن سينا والفارابي وأمثالهما ؛ على أنه لم يتم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتكلسفة الإسلامية كقياما هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو من الخلط وتخبيط يتلوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، ومن لا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟ .

ومن أهم ما يلفت النظر في هذه النصوص ؛ أن الغزالي وفق إلى مالم يوفق إليه الفارابي من معرفة الفرق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، ومن الإيمان بأنها كانتا خصميين في مذهبيهما ، وأنه قد وقع بينهما نضال في أصول المذهبين لدرجة أن أرسطو قدرد على أفلاطون ، بعكس ماهم الفارابي من أن أفلاطون يتافق في فلسفته مع أرسطو ، ولذا فإنه قد وضع كتابا في (الجمع بين فلسفتي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو) . هذا وإن الغزالي وإن أصحاب في فهم أن أفلاطون وأرسطو خصمان

في مذهبهم إلا أنه قد أساء فهم سocrates وأفلاطون كل الإساءة . لأن سocrates لم يأخذ عليه أحد إلى الآن من مؤرخي الفلسفة الذين يعتقد بهم أية هفوة في آرائه في الألوهية، وخلود النفس، والحياة الأخرى؛ وكذلك أفلاطون إذا استثنينا مأسأته التناصح وصنع الأفلاك للأجسام اللتين نسبتا إليه ، لم يوْحَّذ عليه شيء في مذهبـه الإلهي ؛ على عكس أرسطـو الذي شمدـت كتبـه الحقيقة بأنـ العالم لا صانـع له ، وبأنـ الإله لم يزدـ على أنه مـحركـ أول ، وبـأنـه لا يـعلم شيئاً عنـ العالم مـطلقاً ، وبـأنـ النفس لا تـنجـيـها أـلـبـتـةـ حـيـاةـ شـخـصـيـةـ بـعـدـ موـتـ الجـسـدـ ... الخـ ما عـلـمـتهـ منـ فـلـسـفـةـ هـمـاـ يـنـاهـ فـيـ حـيـنـهـ ، وـرـدـ عـلـيـهـ فـيـ تـلـامـيـذهـ وـمـعاـصـرـوـهـ (١) .

أما كتاب إحياء علوم الدين : فهو من أهم الكتب في الدين والأخلاق والتتصوف ، وقد ألفـهـ الغـزالـيـ بـعـدـ أنـ انتـهىـ منـ تـأـليفـ كتابـيـ : مقاصـدـ الـفـلـاسـفـةـ ، وـتـهـافـتـ الـفـلـاسـفـةـ ، فـقـدـ أـبـطـلـ هـذـاـ الـأخـيرـ آراءـ الـفـلـاسـفـةـ أوـ شـكـكـ النـاسـ فـيـهاـ ، وـبـعـدـ أـنـ تـمـ لـهـ ذـلـكـ ، أـرـادـ أـنـ يـبـيـنـ لـالـنـاسـ طـرـيقـ الحـقـ وـسـبـيلـ الـخـيـرـ وـالـتـجـاهـ ، وـأـنـ الـحـقـ هـوـ مـاجـاهـ بـهـ الـدـينـ ، وـأـنـهـ لـاـنـجـاهـ فـيـ الـآـخـرـةـ إـلـاـ مـنـ تـمـسـكـ بـأـهـدـابـهـ ، وـقـدـ سـمـاءـ بـهـذـاـ الـأـسـمـ : «ـ إـحـيـاءـ عـلـومـ الدـيـنـ »ـ لـيـبـيـنـ أـنـ الـفـلـاسـفـةـ قـدـ هـدـمـواـ الـدـينـ وـأـمـاتـوهـ ، وـقـوـضـواـ أـرـكـانـهـ بـأـرـائـهـمـ الـتـيـ أـوـضـحـهـاـ الـغـزالـيـ فـيـ كـتـابـهـ : مقاصـدـ الـفـلـاسـفـةـ ، وـلـذـاـ قـدـعـنـيـ الـغـزالـيـ بـهـدمـهـافـيـ كـتـابـهـ: تـهـافـتـ الـفـلـاسـفـةـ ، فـلـمـ لـهـ ذـلـكـ أـلـفـ كـتـابـ «ـ إـحـيـاءـ عـلـومـ الدـيـنـ »ـ ، حـتـىـ يـجـتـمـعـ النـاسـ عـلـىـ مـاجـاهـ فـيـهـ مـنـ عـقـائـدـ ، وـتـشـريـعـاتـ ، وـمـعـاملـاتـ ، أـسـاسـهـ الـإـسـلـامـ ، الـذـيـ

(١) راجـعـ صـ ٧٤ـ - ٧٧ـ مـنـ كـتـابـناـ هـذـاـ .

يعتبر هذا الكتاب إحياء لما اندرس من تعاليمه .

ويتكون كتاب الإحياء من أربعة أجزاء ، ينقسم كل منها إلى عشرة كتب ، وقد عالج فيه الغزالى آداب الدين ، والأخلاق ، والتربية ، والتصوف ، معالجة قيمة ، وقد ترجم منه المستشرقون أجزاء إلى لغاتهم ، وكتبوا تحليلات وتعليقات لا جزاء أخرى ، كما عنى به العلماء في العالم أجمع ما بين شرقين ومتفرقين بما يدل على أهمية هذا الكتاب ، وعظيم منزلته بين العلماء والباحثين والناقدين أيضاً ،

وللغزالى غير ما ذكرنا مؤلفات كثيرة في العلوم المختلفة ، ولا يسع المجال بذكرها هنا . ولذا فإننا نكتفي بما قدمناه لله بما ألفه في الفلسفة ، والدين ، والأخلاق ، والتصوف .

النضال بين الغزالى والفلسفه :

وما تقدم ترى أن الغزالى قد ناصب الفلسفه العداء ، وناظهم أشد منازلة ، ورمهم بالغور والكفر ، على أن الغزالى لم يكن أول من ناضل الفلسفه وناوأهم في آرائهم . بل إن هذا النضال يرجع إلى مبدأ ظهور الفكر الإغريقي بين البقاعات الإسلامية ، فقد ناضلهم الأشعري من قبل ، واشتغل بالرد عليهم ، غير أن هذه الردود لاتعد شيئاً مذكوراً إذا قياساً بردود الغزالى عليهم ، وقد كان هذا أمراً طبيعياً ما دام أن مبنى الفلسفه في عهد أبي الحسن الأشعري كانوا بعض تلاميذ الكندي المخاتفين ، أما خصم الغزالى فقد كان شيخ فلاسفه العرب الرئيس ابن سينا ، وفوق ذلك فالفلسفه في عهد أبي الحسن الأشعري كانت لا تزال بحثاً ولم تكن قد استوت على سوها بعد ، بعكس ما صارت إليه من التضييق والقوة في عهد الغزالى

وقد استمر التزاع بين المتكلمين وال فلاسفة منذ عهد الأشعرى ، وكان النضال بين الفريقين يتمثل حيناً في مجادلات عامة في الأسواق والميادين ، وحيثما في مناظرات بين الفريقين أمام الخلفاء والأمراء ، وطوراً في رسائل يبعث بها بعضهم إلى بعض ، أو كتب ينسخونها ويعرضونها في المكتبات العامة .

وفي الحق إن هذا النضال كان له ما يبرره من كلاً الطرفين ؛ لأن الفلسفه كانوا يرون أن المتكلمين الشدیدي المحافظة يضعون بجمودهم حاجزاً حصيناً بين العقل والدين من جهة، وبين العقل والرق الطبيعي من جهة أخرى ؛ ولأن المتكلمين كانوا يعتقدون أن في هذه الحرية الواسعة التي يستبيحها الفلسفه لأنفسهم في النظر ، وفي تلك الشقة القوية التي يمنحون عقولهم إياها خطاً داهماً على الدين ، لأن العقل في رأيهما قاصر عن إدراك أسرار الدين ، وفوق ذلك فهو قد يضل وينخدع كما هو ديدنه ، فتكون الطامة الكبرى على الدين ومعتقداته . ويرى البارون كارادي فو : « أن الذى زوع المتكلمين هو أنهم رأوا الفلسفه يخطون من شأن الوحي ، ويسوقون به الفلسفه الإغريقية » .^(١)

فليجا هام الغزالى ركز هجومه على الفلسفه وشنع عليهم ، وألب ضدم العامة والخاصة ، فزوى كيان الفلسفه ، وجعل الأرض تهتز تحت أقدام الفلسفه ، وكان لهذا الصنيع من الغزالى رد فعل عنيف

(١) راجع الفلسفه العامة للدكتور غلاب ص ٢٠١
— في الفلسفه الإسلامية (٢٠)

ظهر أثره عند ابن رشد فيها بعد ما أتينا بطرف منه فيها سلف عند
الكلام على ابن رشد .

تعقيب على موقف الغزالى من الفلسفه :

لم يكن الغزالى أول ناقد في الإسلام ، بل إن حركة النقد قد
نبتت بين المسلمين منذ قام أول حزب في الإسلام ، وقدرأيت ماتقدم
أن الأحزاب من خواج وشيعة وغيرهم كانت يهدم بعضهم بعضا
ويعمل كل منهم معوله في بناء خصوصه بما يستطيع من قوة وجهد ،
ولكن هذه الحركات الناقدة كلها لم تصطحب إحداها بصبغة النقد الفنى
الصحيح ، ولم يتتوفر فيها النضج السكافى وإنما كانت محاولات ناقصة ،
لأن كل ناقد كان وافقها تحت تأثير مذهب معين ، وخاضعا له ، وغالبا
كان يوجه نقاده إلى الحزب المقابل معرضا عما سواه ، وكثيرا ما كان
الناقد يوجه ضربته دون هدف ، ولا يعنيه منه سوى النقد لو جه النقد
لغير ، لأن الجماعة الإسلامية كانت أشبه بخلية تحمل كثيرة الدوى
والآذى ، وقد اختلطت المسالك ، وتعددت الاتجاهات ، وكادت
معالم الأهداف تتلاشى ، واستمر الوضع على هذا النحو حتى جاء
الغزالى فبدأ محاولة ناجحة نسبيا في النقد بكتابه : (تهاافت الفلسفه)
الذى عقب عليه ابن رشد فيها بعد ، وعارض كتاب الغزالى هذا
بكتاب آخر سنه : (تهاافت التهاافت) .

ولكن هل نجح الغزالى في مهاجمته للفلسفه بنجاحا تاما ؟ وهل
وصل إلى هدفه من تحطيم آراء الفلسفه ؟ الواقع أن الغزالى لم يصل

إلى هدفه ، ولم ينجح بمحاجاً كاملاً ، ويرجع ذلك للأسباب الآتية :

أولاً : لم يسلك الغزالى منهاجاً واحداً في حياته يلتزمه ويسير عليه بل كان متقلباً ، فهو - كما يحدّثنا في كتابه المنقذ من الضلال - كان في أول أمره معجبًا بالفلسفة الإغريقية ، ومن دعائهما ، ثم عاد فنقدّها ، ونقدّها يحمل ضمنها نقدّه للفلسفة الإسلامية والفلسفة المسلمين ، ولكنّه لم يكتف بذلك بل ثنى بنقد الفلسفة الإسلامية ودعائهما نقداً صريحاً ، ثم انتهى به الأمر إلى الارتماء في أحضان التصوف ، ومن ثم فقد الغزالى عنصر الاحتياط لنفسه ، وذلك من أهم ما يعني به الناقد البصير ، وبالتالي فقد عنصر الثقة التي يجب أن تتوفر للناقد حتى يستطيع أن يؤثر فيمن يقرأ له ويستمع إليه ؛ إذ كيف يؤمن الإنسان بداعية متقلب غير ثابت ، بل كيف يأمن له وقد رأى ذبذبته وعدم ثباته على حال .

ثانياً : كان الغزالى متأثراً بمذهب الأشاعرة ، بل كان من دعائهما والناقد ينبغي أن يكون محايدها ، أو على الأقل ينبغي أن ينتمي إلى مذهب متفق عليه أو قريب من ذلك ، ولم يكن مذهب الأشاعرة كذلك على الرغم من ادعائهم موافقتهم لمذهب السلف ، ولذلك لم يصل الغزالى إلى نتيجة حاسمة ، لأنّه كان ينظر من زاوية خاصة ، ويتأثر بأسلوب معين ؛ وفوق ذلك فقد كان المذهب الأشعري الذي تأثر به الغزالى يقوم على التوفيق والانتخاب ، فكثُرت فيه الخلخلة وعدم الانسجام .

ثانياً : لم يأت الغزالى في نقده بمجدداً أكثر من أن فريقاً كان يهاجم فريقاً ، ولاشك أنه سبق بذلك ، فهو لم يدع الناس إلى جديد ، بل كان كل عمله أنه دعاه إلى مذهب الأشاعرة ، ومذهب الأشاعرة كان في وقته معروفاً منتشرًا وليس هناك معنى لأن يترك إنسان مذهبه الذي يعتقد أنه مجرد أن إنساناً ما يدعوه إلى ترك هذا المذهب ، واعتقاد مذهب آخر قد كفر به واعتقد غيره ، بدون أن يكون لذلك المذهب الذي يدعى إليه ميزات خاصة تغري باتباعه وتحرض عليه – ولم يكن مذهب الأشاعرة كذلك .

رابعاً : انصب نقد الغزالى على اتجاه معين هو اتجاه الفلسفه ، فهل كان يرى أن المعنزة ، والشيعة ، والأشاعرة ، والمانزريدة وغيرهم على حق ؟ وإذا كانوا كذلك فقيم اختلافهم إذن ؟

من أجل ذلك كله كانت حركة الغزالى في النقد نافذة مصطنعة ، ولعل عنده في ذلك أنه لم يسبق بمحاولاته كبرى كتالك التي قام بها ، فكانت معالم الطريق لم تتضح عنده بعد ، وأن الفرص لم تسنح له كما سمح لها غيره مثل ابن تيمية الذى قام فيما بعد بحركة نقد شاملة ، كان لها أثراً وخطراً وصداها في الحوادث الإصلاحية التي أعقبت حركته .

الأخلاق عند الغزالي

الغاية من دراسة الأخلاق عنده :

يرى الغزالي أن الغاية من دراسة الأخلاق إنما هي تطهير النفس من أدران النقاد الخلقية، وجعلها صالحة للتصرف؛ ومن أجل هذا على عناية فائقة بالصدق الأخلاق بالتصوف، فسمى المخول فضيلة، وأتى كثيراً على الإخلاص، والصبر، والاحتمال؛ وهاجم الرياء، والسكر، والعجب في شيء من العنف؛ وساق على قبحها من الآيات والأحاديث، والآثار ما يصورها في أبشع الصور وأفظعها؛ ولكن ليس معنى هذا أن الغزالي قعد عن وضع القواعد الأخلاقية كلا، بل إنه تصرف في هذه النظريات تصرف الرجل العالم المنافق، وأخرجها على صورة فذة، مرج فيها الدين بالفلسفة وزجاً يخيل للمطلع عليه أنه من طرائف خاص لم يسبق إليه .

غير أن الناقد البصير المطلع على الفلسفة الإغريقية لا يجد عناء في رؤية أثر هذه الفلسفة في تنبأ المباحث الأخلاقية التي تناولها الغزالي بالشرح والتفصيل .

المقياس الخلق عنده :

يرى الغزالي أن المقياس الذي يعرف به الخير والشر، والحسن والقبح، إنما هو الشرع وحده، ولكنه مع ذلك لم يهم العقل إهمالا تماماً كما يرى أهل السنة، بل إنه يضم العقل إلى الشرع، لأن العقل

كالأس ، والشرع كالبناء ، وإن يغنى أنس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أنس^(١) ، وهو يصرح (بأن الداعي إلى محسن التقليد مع عزل العقل بالسلبية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغور^(٢)) .

الخلق وقابليته للتغيير .

يعرف الغزالي الخلق بأنه : « هيئة في النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بمسؤوله ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية » ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجليلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً^(٣) .

والخلق قابل للتغيير ، بطريق مجاهدة النفس ورياضتها ، لainسرك ذلك إلا كسلان استنقذ جهاد النفس وهوها وزعاتها ، أو سيه الطبيع أراد أن يتسم حاله عذراً ازعم أن الأخلاق لاتقبل التغيير . ولو كانت الأخلاق لاتقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتآديبات ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (حسنوا أخلاقكم) ؛ وكيف ينسرك هذا في حق الآدمي وتغيير طبائع البهيمة عما هي عليه ، إذ ينقل البازى من الاستيعاش إلى الآنس ، والكلب من

(١) معاجل القدس للغزالى ص ٥٩ - ٦١

(٢) الإحياء طبع سنة ١٤٢٩ هـ ج ٢ ص ١٤

(٣) الإحياء ج ٣ ص ٣٩

شهر الأكل إلى التأدب والإمساك ، والفرس من الجماح إلى السلامة
والانقياد ، (١) .

والنفس بحسب فطرتها الأولى قابلة للخير والشر ، والذى يوجهها
إلى الخير إنما هى التزية والقدوة الحسنة ، فقلب الطفل جوهرة نفيسة
ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لـ كل ما ينقش عليه ،
ومائل إلى كل ما يعمال إليه ، فإن عُوّد الخير وعلمه نشأ عليه ، وسعد في
الدنيا والآخرة ، وإن عُوّد الشر وأهمل إهمال البهائم شق و هلك ، (٢) .

النفس وقوتها وفضائلها :

وهو يرى أن النفس الإنسانية جوهر مجرد عن المادة والصور
الجسمانية ، وأنها تنقسم إلى عقل نظري به تكتسب العلوم والمعارف
وتدرك الحقائق المختلفة التي بها تشرف النفس وتستكمل ، وإلى عقل
عملي به يدرك المرء الخيرات في الأعمال ويسمو من نفسه وأهل
منزله وبلده .

والغزالى حين يذكر قوى النفس نراه متأنرا بالفارابي وابن
مسكويه ، بل متأنرا بأفلاطون وأرسطو ، فهو يقسم النفس مثلهم إلى
ثلاث قوى وهى : القوة العائلة ، والقوة الشموية ، والقوة الغضبية ،
ويجعل لـ كل قوة من هذه القوى فضيلة خاصة بها كما يلى :

١ - فضيلة الحكمة : وهى فضيلة النفس الناطقة إذا اعتقدت ،

فهى وسط بين الخبر ، والبله .

٢ - فضيلة العفة : وهى فضيلة القوة الشموية إذا اعتدلت ، بأن تكون منقادة للعقل بسهولة ويسر ، حتى يكون انقباضها وانبساطها بأمره وإرشاده ، وهى وسط بين طرفين مرذولين ، وهما : الشره ، والجود .

٣ - الشجاعة : وهى فضيلة القوة الغضبية إذا انقادت للعقل المتأدب بالشرع في إقدامها وإحجامها ، دفاعا عن الدين أو العرض أو الوطن ونحو ذلك مما يقتضي الحميمة ؛ وهى وسط بين طرفين مرذولين ، وهما : التهور ، والجبن .

٤ - العدالة : وتنشأ من انسجام هذه القوى وانتظامها وخصوصيتها لما تأمر به القوة العاقلة ، بحيث لا تسير حسبها اتفق ، بل تكون منقادة للعقل ؛ فالعدالة جماع الفضائل كلها ، وهى الفضيلة العامة التي يعبر عنها بحسن الخلق ، وهى وسط بين الإفراط والتغريط ، هي اعتدال بين طرفين كلامها مذموم .

ويرى الغزالي : أن معيار هذا الاعتدال هو الشرع والعقل معاً كما قدمنا ذلك عند كلامنا على المقياس الخالق .

السعادة :

يرى الغزالي أن السعادة ليست في اللذة ، وأن اللذة - حتى ولو كانت في جنة الفردوس مع ما فيها من الروح والريحان ، والحورو والولدان ، وضروب المتع بمالا يعين رأى ، ولا أذن سمعت . ولا خطر على قلب بشر - لأن العد

سعادة إلا عند الجمال وال Beau et mal et courtisan.

بل إن سعادة الإنسان - بما هو إنسان - في إدراكه العقلية والأمور الإلهية على ما هي عليه (١) . . . هذه الأمور التي يقف العقل أمامها لا يدرك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور .

إن سعادة الإنسان في أن يصل إلى الكمال الخاص بنوعه ، وهو الكمال الذي يتناسب مع الإنسان ، وماركب فيه من العقل ، ذلك الكمال هو أن تنتقد نفسك بحقائق الأمور الإلهية وتتحدد بها كأنها هي ، وذلك بأن تصير النفس عالماً عقلياً مرسومة في صورة العالم ونظامه : المحسوس منه والمعقول ، أى أن تستوف هيئة الوجود كله لا يشذ عن علمها به عملاً حقاً شاملاً منه .

وهذه السعادة أو الخير الأعلى قد تكون في هذه الدنيا على سبيل الندور لمن سلك إليها طريقها ، وجعل نفسه أهلاً لإدراك هذه الحقائق العالية ، فتفيض عليه من الله كما فاضت على الأنبياء ، والأولياء ، والصديقين ؛ ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة التي للنفس بعد الموت ، (٢) .

وهو يرى أن طريق الوصول إلى هذه السعادة إنما هو العمل والعلم ؛ فالعمل يطهر النفس ، ويزيل عنها مالاً ينبغي أن يسود عليها من الشهوات التي تزين لها حب الدنيا وزيتها ، فتعوقها عن الوصول

(١) ميزان العلوم للغزالى ص ١٥

(٢) الميزان ص ٣٣

إلى غايتها من المكال ، وأما العلم فلتحصيل ما لا بد منه لهذا المكال .
وباشتراك الغزال العلم للوصول إلى السعادة يكون قد خالف
بعض المتصوفة الذين يرون أن طريق السعادة إنما هو الاستعداد من
المريء، والترصد ، والانتظار لفريض الله ، وبهذا - لا بالتعلم - انكشفت
الأمور الأولى ، والأنبياء ، وسعدت أقوسهم بنيل كالمـا
الممكـن لها .

زهده و آتصواف:

كان الغزالى زاهدا متصوفا ، ولكن له لم يترك نفسه تنجف بتيار الزهد المبالغ كما جاء فى المسيحية ، بل لقد عاش مع الناس ، وخبر دنياهم ، وأصاب منها حظا ليس بالقليل ، وعرف للمال قدره ، وأنه يتوصل به لأسباب الحياة ، وهذا لم يخصه حقه ، وإنما وضع للناس حدودا في إرضاء شهواتهم ليس من الخلق ، ولا من رياضة النفس ، تعدد فيها سوءاً كان ذلك في المأكل ، أم في الملبس ، أم في المسكن . ففي المأكل الحد الوسط ثلث البطن من الطعام الوسط في نوعه ، وما زاد على ذلك فبطنة ياباها الشرع ؛ وفي الملبس أدناه مايس-تر العورة ، وأوسطه يختلف حسب منزلة الشخص وحاله ، من تعم وترف ؛ وفي المسكن الحال الوسط أن يكون الإنسان حجرة خاصة لا يزاحم فيها ، حتى يستطيع الخلوة بذاته متى أراد ، ومحاجوازة هذا الحد [قبال على الدنيا ، واستغلال بها ، وافتتان بيتها ، وابتعاد عن طريق السعادة .

والغزالى يكثُر من الاستشهاد بالآيات والأحاديث؛ فن الآيات قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَا مَاعِلَ الْأَرْضَ زِينَةً لِمَا نَبْلَوْهُمْ أَيْمَنَ أَحْسَنَ عَمَلاً)؛ والغزالى يرى أن المعنى: أَيْمَنْ أَزَهَدَ فِيهَا، فوصف الزهد بأنه من أحسن الأعمال؛ ومن الأحاديث قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا رأَيْتُمُ الْعَبْدَ وَقَدْ أَعْطَى صِمَتًا وَزَهَدًا فِي الدُّنْيَا فَاقْرَبُوهُ مِنْهُ فَإِنَّهُ يَلْقَى الْحُسْنَةَ»، وقوله: «إِذَا أَرَدْتُ أَنْ يَجْبَلَكَ اللَّهُ فَازْهَدْ فِي الدُّنْيَا، إِذَا أَنْتَ بِهَذَا جَعَلْ سَبِيلَ الْمُحِبَّةِ إِنِّي تَرَقَ بِمَنْ حَظِيَ بِهَا أَعْلَى الدرجات»^(١):

طريقة تهذيب الخلق:

ويرى الغزالى أن أقوم طريق تهذيب الخلق وأكتساب الفضائل إنما هي المجاهدة والرياضة، ويعنى بها حل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب، فمن أراد أن يحصل لنفسه خلق الجود تكفل فعل الجواد؛ وهو بذل المال. ولبث يطالب به نفسه ويوازن عليه حتى يصير ذلك طبعاً له، ويسمى عليه، وبذلك يصير جواداً. وكذلك من أراد أن يحصل خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر، فعليه أن يوازن على أفعال المتواضعين مدة طويلة مجاهداً نفسه حتى يصير ذلك خلقاً له، وهكذا تحصل له جميع الأخلاق المحمودة بهذه الطريقة.

(١) الإحياء ج ٤ ص ١٥٧.

(وبعد) فلانت ترى أن الغزوى كان قذا من أخذ المُسلمين ، وأحد الفحول الأعلام ، الذين عرفهم الإسلام مدافعين عنه ، ومنافقين في سبيله ، وأنه من المصلحين الذين أجادوا التأليف في أصول الإسلام وفروعه ، وأنه وإن تأثر في الأخلاق بمن سبقه من الفلسفه والمتصوفه فقد صهر ما أخذه عنهم بعقله الجبار ، حتى صارت أبحاثه الخلقية ذات طابع خاص ، ونفوذ قوى لم ينزل منه الزمن .

ابن خلدون

نسبه :

هو ولی الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحسين بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون ، الحضرى السكنى ، فهو عربي الأصل يتصل نسبه بقبيلة كندة العربية ، ومن أجداده : وائل بن حجر الصعابي الذى وفدى على النبي صلى الله عليه وسلم ، فبسط له ردامه ، وأجلسه عليه ، ودعاه .

هاجر جده (خلدون) بفتح الخان من المشرق في جماعة من قومه أهل حضرموت إلى بلاد الأندلس، ونزلوا في مدينة (إشبيلية)، وكانت لأهله فيها زعامة ورياسة ، ولكن أهله لم يستمروا في مدينة (إشبيلية) بل انتقلت أسرته إلى شمال إفريقيا بسبب فتنه قامت في بلاد الأندلس ، واستقر جده (محمد) بمدينة تونس ، وانتقل في هيئة الدولة ، وكان السلطان أبو يحيى إذا خرج من مدينة تونس يستعمله عليها ، ولكن ابنه (محمد) ، وهو والد ابن خلدون ، عدل عن مسلكه أبيه في السياسة وخدمة الدولة ، وآثر دراسة العلم ، وبمحالسة الأدباء ، حتى أصبح معروداً في زمرة العلماء ، المشهود لهم بالأدب والفن .

مولده ونشأته :

.. ولد عبد الرحمن بن خلدون في مدينة (تونس) في غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ في بيت من بيوت العلم والأدب ، وكانت نشأته في هذا

البيت [ما ساعد ذكاءه الفطري على أن يتفقد ويُشتعل بشدة ، وأن يجعل نفسه القوية تزكي وتقرب من المهم الكبيرة ، وكانت مدينة (تونس) فوق ذلك تموج بالعلماء في كل فن ، والعلوم فيها زاهية مزدهرة ، وسوق الأدب نافقة ، فأقبل ابن خلدون ينهل من هذه العلوم فتلاقى العلم على أبيه أولاً ، فحفظ القرآن ، وتعلم كثيراً من فنون الأدب ثم أقبل على مجالس العلماء الراشتين في عصره ينقل منهم ، ويأخذ عنهم ، ويغذى نفسه بعلوّهم ، وما أن وصلت سنة العشرين حتى تجلت عبقريته ، وطلبه السلطان أبو إسحاق أَنْ يكون معه في بلاطه ، ويكتب له العلامة (١)

مكث ابن خلدون في بلاط أبي إسحاق بعد تقليله رسم العلامة مدة من الزمن ، ثم غادر تونس متقدلاً من بلد إلى آخر ، حتى اتصل بسلطان (فاس) ، السلطان : أبو عنان ، وكان مجلس هذا السلطان حافلاً بالعلماء الأجلاء ، فاختار ابن خلدون للكتابة والتتوقيع بين يديه وكان ذلك في سنة ٧٥٥ هـ ، ولكن ابن خلدون كان كارها لهذا العمل متأنماً منه وفي ذلك يقول : « فتحملت هذا العمل على كره مني ؛ إذ كنت لم أعد مثله لسابقي » .

أقام ابن خلدون عند السلطان أبي عنان ماشاء الله له أن يقيم ،

(١) العلامة هي : (الحمد لله والشكر لله) تكتب بالقلم الغليظ بين الياء والياء ، وبين ما بعدها من مخاطبة أو مرسل ، وهذا هو بدهي اشتغال ابن خلدون بالسياسة .

حتى وشى به الواشون ، وأوقع به الحاسدون عند السلطان فسجنه ،
ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة السلطان .

ثم مكث بعد ذلك مدة في بلاد إفريقيا ؛ انتقل بعدها إلى الأندلس
وأفاد على السلطان ابن الأحرر بغرناطة ، ولما بات على مقربة منها
جاءته رسالة من وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، يهنته فيها بمقدمه ،
ويذكر له سروره بلقياه و مقابلته ، وقد ورد في هذه الرسالة
الآيات الآتية :

على الطائر الميمون والرحب والسهل
حللت حلول الغيث في البلد المجل
يعينا بن تعنو الوجوه لوجهه
من الشييخ والطفل المعصب والكمel
لقد نشأت عندي للقياik غبطة
تنسى اغتابطي بالشبيبة والأهل
وقد أنزل السلطان ابن الأحرر (ابن خلدون) منزلة الاحتفاء
والإنعام ، حتى إنه ندبه للسفارة بينه وبين ملك الأسبان فأعجب به
الملك ، وعرف له قيمته و منزلته ، فدعاه إلى الإقامة معه بدار ملكه
(إشبيلية) ، فلم يقبل ابن خلدون . ورغب عن ذلك لأنه كان قد زهد
في المادة ، وأعرض عنها .

أقام ابن خلدون في بلاد الأندلس مدة من الزمن إلى أن سامت
ال العلاقة بينه وبين الوزير ؛ لسان الدين بن الخطيب ، فاستأذن الأمير

فـ السـ فـرـ إـلـىـ إـفـرـيـقـيـةـ ،ـ فـأـذـنـ لـهـ وـ حـضـرـ إـلـىـ وـلـاـيـةـ (ـبـجـاـيـةـ)ـ سـنـةـ ١٧٦٦ـ ،ـ بـعـدـ أـقـامـ لـهـ سـلـطـانـ غـرـنـاطـةـ حـفـلـاـ مـشـهـودـاـ ؛ـ فـلـمـ وـصـلـ إـلـىـ وـلـاـيـةـ (ـبـجـاـيـةـ)ـ فـلـدـهـ سـلـطـانـهاـ مـنـصـبـ الـحـجـابـةـ ،ـ وـهـىـ لـدـىـ دـوـلـ الـمـغـرـبـ :ـ الـاسـتـقـلـالـ يـادـارـةـ شـتـونـ الـبـلـادـ ،ـ وـالـانـفـرـادـ بـالـوـسـاطـةـ بـيـنـ السـلـطـانـ وـيـنـ أـهـلـ دـوـلـتـهـ ؛ـ وـهـىـ بـذـلـكـ فـيـ مـنـزـلـةـ رـئـيـسـ الـوزـرـاءـ الـآنـ ؛ـ وـلـكـنـهـ لـمـ يـمـكـنـ طـوـيـلـاـ فـيـ هـذـهـ الـوـظـيـفـةـ ،ـ فـقـدـ كـثـرـ حـسـادـهـ وـالـنـاقـونـ عـلـيـهـ .ـ فـتـنـكـرـ لـهـ السـلـطـانـ ،ـ وـأـعـرـضـ عـنـهـ بـعـدـ الـرـعـاـيـةـ وـالـإـقـبـالـ عـلـيـهـ ،ـ فـاـنـصـرـفـ عـنـ السـيـاسـةـ ،ـ وـكـرـهـ الـاشـتـغالـ بـهـاـ ،ـ وـتـوـفـرـ عـلـىـ الـبـحـثـ وـالـدـرـاسـةـ ،ـ وـالـتـحـقـيقـ الـعـلـمـيـ .ـ

وـلـكـنـهـ لـلـأـسـفـ لـمـ يـنـفـضـ يـدـهـ مـنـ السـيـاسـةـ مـطـلـقاـ ،ـ فـقـدـ أـخـذـ يـشـايـعـ السـلـطـانـ (ـأـبـاـحـوـ)ـ صـاحـبـ تـلـسـانـ ،ـ وـمـنـ بـعـدـهـ صـاحـبـ (ـبـسـكـرـةـ)ـ ،ـ ثـمـ دـعـىـ لـلـحـضـورـ إـلـىـ مـقـاطـعـةـ (ـفـاسـ)ـ بـمـرـاـكـشـ ،ـ فـأـكـرـمـهـ وـزـيـرـهـ -ـ إـذـ كـانـ لـهـ بـهـ سـابـقـ صـحبـةـ وـمـعـرـةـ -ـ إـلـىـ أـنـ ظـمـرـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـقـاطـعـةـ ،ـ وـتـغـلـبـ عـلـيـمـاـ أـحـدـ بـنـ أـبـيـ سـالـمـ ،ـ فـأـوـقـعـ النـاسـ بـاـنـ خـلـدـونـ لـدـىـ هـذـاـ السـلـطـانـ قـبـضـ عـلـيـهـ ؛ـ وـلـكـنـ قـدـ خـلـصـهـ مـنـ يـدـ هـذـاـ السـلـطـانـ صـدـيقـ لـهـ يـعـرـفـ مـكـانـتـهـ وـفـضـلـهـ وـعـلـيـهـ ،ـ وـقـرـبـهـ لـدـىـ السـلـطـانـ حـتـىـ أـسـنـدـ إـلـيـهـ وـلـاـيـةـ مـرـاـكـشـ وـأـعـمـالـهـ ،ـ وـلـكـنـ اـبـنـ خـلـدـونـ لـمـ تـطـمـنـ نـفـسـهـ لـذـلـكـ ،ـ فـتـرـكـ إـفـرـيـقـيـةـ إـلـىـ الـأـنـدـلـسـ مـرـةـ ثـانـيـةـ ،ـ فـأـنـزـلـهـ سـلـطـانـهاـ (ـابـنـ الـأـحـرـ)ـ مـنـزـلـةـ الـأـكـرـامـ وـالـاحـتفـاءـ وـالـرـعـاـيـةـ ،ـ لـمـ يـعـرـفـ عـنـهـ عـلـمـ وـنـفـلـ ،ـ وـلـكـنـهـ سـمـاـلـيـتـ أـنـ اـنـتـلـبـ سـلـطـانـ غـرـنـاطـةـ عـلـيـهـ ،ـ وـضـارـ

عطفه عليه إسامة ، وأنسه به وحشة ، ثم أجلاه عن بلاده وأبعده عنها إلى بلاد المغرب الأقصى .

خرج ابن خلدون ، وهو لا يدرى أين يلقى عصا التسيير ، فهذه دولة الأندلس تفيفه من أرضها ، وتلك دولة المغرب الأقصى لمعظمه بعيون الحق ، وترى دراءه سهام السكيد والأذى والإهانة ، وهذا أبو حمو صاحب تلمسان لم يزل ينقم عليه مشايعته لغيره من أمراء شمال إفريقية .

ولكن أبو حمو لم ينس مقدرة ابن خلدون و منزلته العليمة ، وقوته إدراكه ، وفهمه لعظام الأمور . وأنه قد يحتاج إليه يوماً ما في سياسة الدولة ، فيسمح له بدخول تلمسان فيدخلها بعد أن ذاق صنوف العذاب والأذى بسبب اشتغاله بالسياسة ، ومن هذا الوقت بدأ اشتغاله بالقراءة ، وانكب على البحث والتحصيل .

بعد اشتغاله بالتأليف والتصنيف :

أراد سلطان تلمسان (أبو حمو) أن يستخدم ابن خلدون في سياسة الدولة ، فأرسله إلى إحدى المقاطعات ليسوسها فلم يقبل ابن خلدون ذلك واتجه ناحية أخرى ، ولجأ إلى قلعة أولاد سلامة في شمال إفريقية ، ليتفرغ للعلم والدرس ، وهناك أقام بينهم أربع سنوات في جو هادئ ، وبيئة طيبة لا تجيش فيها مرافق الحسد ، ولا تنفك فيها سعوم الحقد والحسد .

وفي خلال هذه المدة شرع ابن خلدون في تأليف كتابه المشهور (المبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) : وأتم في هذه المدة مقدمة هذا الكتاب الكبير ، تلك المقدمة التي رفعت من شأنه بين العلماء ، وجعلته في عداد الفلاسفة .

ولكن ابن خلدون لا يستمر في هذه البلاد ولا يطيل الإقامة بها فينتقل إلى مسقط رأسه (تونس) ، ويتم في هذه البلاد كتابه الكبير في التاريخ ، وقد رتب الكلام فيه على الدول ، ولم يرتبه على السنين ، كما فعل من كان قبله من المؤرخين .

ومع ذلك لم يستمر ابن خلدون في تونس ؛ بل أخذ الحاسدون يكيدون له عند السلطان حتى سُمِّ الإقامة بها ، فخرج منها فاصداً مصر ، فدخلها في عهد ملكها المللث الظاهر ، وتصدى للتدريس في الجامع الأزهر ، ثم مالبث أن اتصل بالسلطان فأكرم وقادته ، وولاه قضاء المالكية . فقد كان النظام المتبع في ذلك الوقت تعين قضاة بعدد المذاهب الأربع ، يلقب كل واحد منهم بقاضى القضاة ، فتحرى ابن خلدون في عمله الدقة ، وسار على الطريق المستقيم ، ولم يدخل وسعاً في العمل على النهوض بهمam هذه الوظيفة التي أسدت إليه فأعرض عن توسّلات الأعيان ، وأصحاب الجاه ، حتى أستخطفهم عليه ، ورموه بخلق الكبير والفتواة ، وما زالوا يكيدون له عند السلطان وعند العامة ، حتى تمكنا من عزله من وظيفة القضاء ،

ومع ذلك فقد بقى السلطان على احترامه له ، وتقديره لعلمه ،
والاعتناء بشأمه .

وقد حدث أن غزا التتار بلاد الشام ، خرج ابن خلدون مع
الجيش لصد هجوم الأعداء ، ووقع أسيرا في يد التتار ، فلما وصل إلى
الطاغية (تيمور لنك) التتارى ، أعجب بعلم ابن خلدون ، فقربه من
مجلسه ، وأراد إبقائه معه ، فاحتال ابن خلدون عليه في أن يذهب إلى
مصر لاحضار أهلها ، خرج ولم يعد إليه ، واستمر في مصر يعمل في
القضاء حتى أتاه أجله المحتوم فمات في رمضان من عام ٨٠٨ هـ ،
وُدفن في القاهرة رحمه الله تعالى .

عصر ابن خلدون

ظهر ابن خلدون في عصر كثُرت فيه الفتن ؛ والثورات
السياسية ، بين ملوك المسلمين في شمال إفريقيا ، وفي الأندلس ، وكان
ذلك سببا في ميله إلى الاشتغال بالسياسة ، طمعا فيها كانت تطمح
إليه نفسه من مراكز أديمة ، ولكنه كان ينجح حينا ، ويُخْفَق
أحيانا ، فيكون نصيبه من ذلك السجن أو النفي والتشريد .

كما أن ابن خلدون قد وجد في عصر انتشار التفكير العقلى لدى
المسلمين ، فقد وجد في عصر عادى العلماء فيه : الفلسفة ، والفلسفه ،
وساروا على طريقة الغزالى في نقدها وهدمها ، فتأثير ابن خلدون

بهذه الطريقة ، وعقد فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة ، وفساد مبادئها ، واتجه إلى دراسة المجتمع والتاريخ .

وربما كانت التقلبات السياسية التي عاصرها ، والمخاطر التي أحاطت به ، سبباً هاماً في اتجاهه إلى البحث التاريخي وفلسفته الاجتماعية . وقد يكون انحراف الدولة ضد نابغة العلماء وكثيرهم في عصره ، وهو (ابن خلدون) واضطهادها له سبباً في أن يخلص للعلم ، ويتوسع دائرة معارفه ، وأن يكون حاذقاً في صناعة التأليف والاستنباط ؛ فإن الإحاطة بحقائق العلوم والمعارف قد تكون أصلق لذاته ، وأبقى راحة من نيل الحظوة ، والقرب من مجالس الأمراء، تلك الأمور التي ينس منها -

مؤلفاته :

كان ابن خلدون عالماً جليل القدر ، بعيد الشأن في العلوم الشرعية والعربية ، خيراً بالعلوم النظرية ، ضليعاً في الفنون الأدبية ، وقد درس ضمن ما درس من العلوم العقلية ، الفلسفة والمنطق ، وسائر الفنون الحكيمية .

وابن خلدون من صقلته التجارب التي مر بها ، وكونه هذه الأحداث التي لحقته في حياته ، وفي تنقلاته المتعددة فأخرجه كل ذلك مفكراً إسلامياً عقيرياً ، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع ، وعلم التاريخ . يقول المستشرق الألماني (فون كرومر) : « إن ابن خلدون مخترع ومؤسس علم تاريخ الحضارة ، أو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ».

فهو يكتب في التاريخ لا باعتباره عرضاً لمسائل سياسية متعاقبة، وإنما باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلية والماديّة^(١).

وحسيناً دليلاً على تقدمه في الناحية العقلية، وفهمه لها، تلك المقدمة التي قدم بها لكتابه في التاريخ، والتي يقول المقرنزي في وصفها: «ولإنه لعزيز أن ينال مجتهداً منهاها، إن هي إلا زبدة المعارف والعلوم، وبهجة العقول والفهم، توقف على كنه الأشياء؛ وتعرف حقيقة الحوادث والأيام بلفظ أبهى من الدر النظيم وألطف من الماء مر به النسم».

ومن مؤلفاته:

١- كتاب التاريخ الكبير المسمى: (العرب وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر).

٢- مقدمة كتابه في التاريخ، وهي مطبوعة في مجلد خاص. وهي التي أكسبته هذه الشهرة الفائقة.

٣- تلخيص كتاب المحصل الإمام نفر الدين الرازي.

٤- شروح وتلخيصات لبعض كتب ابن رشد الفيلسوف.

أخلاقه:

يمكن للباحث أن يستخلص من سيرة ابن خلدون التي ذكرناها

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٢٦٩

آنفاً : أنه كان رجلاً فاضلاً ، عالى الملة ، قليل المبالغة بافتحام الأهوال والمخاطر ، شجاعاً .

ويقول لسان الدين بن الخطيب في وصفه : إنه كان حسن الخلق ، جم الفضائل ، ظاهر الحياة ، عالى الملة ، وقرر المجلس ، قوى الجماش ، جواداً ، حسن العشرة .

ويصفه الوزير أبو عبد الله بن زمرك في قصيدة له بشدة الحياة :
إذ يقول :

يقابلني منك الصباح بوجنة حكى شفقاً فيه الحياة الذي تبدى
ويقول في حسن خلقه :

فأناستَ حتى ما شكوتُ بغرةً ورواليت حتى لم أجدم مضمون فقد
وعدتُ لقطري شاكراً ما بلوته من الخلق محمود والحسب العد
ولكن ابن حجر لا ينسى أن يصفه في كتابه الدرر الكامنة ،
بصفات غير حميدة ، إذ يصفه بالكبير ، والازدراء بحق الغير فيقول :
« إن القضاة قد دخلوا للسلام عليه حينها تولى القضاة فلم يقم
لأخذ منهم » كما يصفه بخلق الفظاظة ، وجفاء الطبع أيام أن كان فاضياً
إذ حكى عنه أنه كان يعزز الخصوم بالصفع ، فإذا ما غضب على شخص
قال (زوجه) فيصفع حتى تحرر رقبته .

ورأى أن عدم القيام للداخلين لا يلزم منه الكبر ، فقد يكون
من حفظ الكرامة أو يكون انتداء بما ورد عن الرسول عليه السلام
من النهى عن القيام للداخلين كما كان يفعل الأعاجم ، وصفع الخصم
قد يكون للتخفيف والإرهاب فيرجع إلى الحق والصواب .

بين ابن خلدون وأهل عصره

لقد وقعت لابن خلدون حوادث كثيرة في حياته ، وذلك بسبب التنافس الذي كان بينه وبين غيره من علماء وطنه ، وبين الوزراء السياسيين من احتك بهم ، فقد حسدهم الحاسدون ، ونقم عليه الناقون ، بسبب منزلته العالية عند الأمراء والملوك .

لقد حصل له ، وهو في بلاط السلطان (أبي عنان) سلطان فاس ، أن حقد عليه زملاؤه ، وأوقعوا بينه وبين السلطان حتى سجن ، ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة السلطان .

كما حدث أنه عندما انتقل إلى بلاد الأندلس ، وحل فيها عند سلطان غرناطة (ابن الأحر) ، وقد احتفى به السلطان ووزيره ابن الخطيب ، أن أوقع الناس بينه وبين هذا الوزير ، حتى اضطر إلى مغادرة البلاد إلى إفريقيا ، ولكن صلات الود والصداقة قد عادت بينه وبين الوزير ابن الخطيب ثانية ، فراسله وهو مقيم في مصر بعده رسائل ذكر له فيها أحوال الدولة بغرناطة ، كما ألم له فيها بأنباء عن دولة الأسبان في إشبيلية .

وقد سامت العلاقة كذلك بين ابن خلدون وبين مفتى تونس في ذلك الحين: (محمد بن عرقه) أيام إقامته بها في المدة الأخيرة ، لدرجة جعلت ابن عرقه يشبع عنه أشنع التهم ، ويثير عليه العامة والسلطان ، حتى سُم الإقامة في تونس ، وكان ذلك سبباً في ارتحاله عنها ، وسفره

إلى مصر ، وقيامه بالتدريس في مساجدها ، ولما بلغ ابن عرفة توليه ابن خلدون منصب القضاء في مصر ، قال منقصاً من قدره ومنزلته « كنا نعد خطة القضاء أعظم المناصب . فلما بلغنا أن ابن خلدون ولى القضاء عدنا بالعذر من ذلك » .

وقد مر بكيف إن ابن حجر قد وصفه بصفات ذميمة ، مثل : الكبر ، وفظاظة الطبع ، بينما كان غيره يصفه : بحسن الخلق ، وشدة الحياة .

كل هذه الحوادث وغيرها كانت من الدوافع القوية التي دفعت ابن خلدون إلى البحث الاجتماعي ، ودراسة تاريخ الدول ، وطبعها ، وأخلاقها ، وحياة كل منها ، وما مرت به في هذه الحياة من تقدّم عمراني وحضارة إنسانية .

فلسفته

يسكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أن ابن خلدون فيلسوف اجتماعي ، درس التاريخ والمجتمعات الإنسانية ، ولكن لا كما يدرسه المؤرخون من مجرد درس الحوادث والواقع ، بل مفسراً لها ، ومحاولاً تعليل وقائهما ، كما أنه قد ابتعد عن الفلسفة المدرسية النظرية (الإلهية ، والطبيعية) التي كانت موجودة في عصره ، بل إنه قد عقد فصولاً في مقدمته التاريخية المشهورة لإبطال هذه الفلسفة النظرية ، ولإبطال المنطق الصورى .

رأيه في المنطق :

لما كان ابن خلدون قد عنى بدراسة تاريخ الدول ، وقيامها ، وسقوطها ، فقد اتبع في بحثه المنهج التاريخي . القائم على : الملاحظة ، والتجربة ، ودراسة الآثار التي تركتها هذه الدول ، والنقوش الموجودة على هذه الآثار ، ثم نقد المنطق الصورى .

ولذلك يرى : أن قوانين المنطق الصورى لا حاجة إليها ، لأنها لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، فإن هذه لا تدرك إلا بالمشاهدة ، ولذلك يجب على العالم أن يفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ، وألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل إن عليه أن يستعين بتجارب الآخرين وبعنى بمتحيصها ، ومن هنا يمكننا أن نعتبر ابن خلدون فيلسوفاً حسياً النزعة لا يؤمن إلا بالمحسوس والتجربة .

وكان يرى أن المنطق طبيعي في الإنسان ، وأن العقل الذي وبه آفة إيه طبيعة فطرها الله فيه ، فيها استعداد لعلم مالم يكن حاصلاً ، وذلك بأن يتصور الشخص طرق المطلوب فيلوح له الحد الوسط الذي يجمع بين الطرفين بأسرع من لمح البصر كأنه إلهام .

ويستنتج من ذلك أن الصواب ذاتي ، وأن الخطأ عارض ، وأن المنطق ليس له القيمة الكبيرة التي يجعلها له الفلاسفة ، فإن خوف الناظار يمكنهم أن يستغفوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم (١) .

(1) راجع المقدمة لابن خلدون ص طبع عبد الرحمن محمد ،

وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ٢٧٣ .

رأيه في إبطال الفلسفة :

ويرى ابن خلدون أن ضرر العلوم الفلسفية في الدين كثير ، لذلك .
وجب على الباحث العاقل أن يكشف عن المعتقد الحق فيها ، ثم
يأخذ في بيان ذلك فيذكر أن الفلسفة الطبيعية والإلهية معتمدة على
علم المنطق ، ولكن البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات
ويعرضونها على معيار المنطق غير وافية بالغرض ، لأنها إما أن
تكون في الموجودات الجسمانية ، وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعي ،
وإما أن تكون في الروحانيات ، فإن كانت في الأولى فوجه قصورها
أن المطابقة بين النتائج الذهنية المستخرجة بالحدود والأقise ، وما
في الخارج غير يقيني ، لأن تلك النتائج أحكام ذهنية كافية عامة .
وال الموجودات الخارجية مشخصة بموادرها ، ولعل في المواد ما يمنع
من مطابقة الذهني السكلي للخارجي الشخصي ، اللهم إلا ما يشهد
الحس له من ذلك ، فدلائل شموده الحس لاتلك البراهين .

وبهذا ينبغي الإعراض عن النظر فيها ، إذ هو من ترك المسلم لما
لا يعنيه ، لأن مسائل الطبيّيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشرنا ، فوجبة
عليها ترکها .

وإن كانت في الروحانيات ، وهي المسألة عندم بالإلهيات ، فإن
ذواتها بجهولة لنا كل الجهل ، ولا يمكن التوصل إليها ، ولا البرهان
عليها ؛ وقد صرّح بذلك محققون حيث ذهبوا إلى أن مالا مادة له
لا يمكن البرهان عليه ، لأن مقدمات البرهان لابد أن تكون ذاتية .

وقد قال أفلاطون أيضا في ذلك : إن الإلهيات لا يتوصل فيها إلى
يقين ، وإنما يقال فيها بالأخلاق (يعنى الظن) ، وإذا كنا إنما نحصل
بعد التعب الشديد على الظن فقط ، فيكيفينا الظن الذى كان أولاً .

فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ؟ ونحن إنما يعنيانا تحصيل
اليقين فيها وراء الحس من الموجودات (١) .

ولتكن ابن خلدون يعود فينا نقض نفسه ويعرف للمنطق بفائدة
فيقول : إن للمنطق فائدة واحدة ، وهى شحذ الذهن في ترتيب الأدلة ،
لأن نظم الأفise على وجه الإحكام والإتقان لا يمكن إلا بما شرطه
الفلسفه في صناعتهم المنطقية ، وهم يستعملونها كثيراً في علومهم
الحكمة ، فيستولى الناظر فيها بسکثرة استعمال البراهين بشرطها على
ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات ، لأنها أصح
ما علمناه من قوانين الانظار ، وهذه هي مُرارة هذه الصناعة (٢) .

ولا شك أن هذا الحكم ينافي رأيه الأول بعدم فائدة المنطق
في الاستدلال .

فلسفة التاريخ :

يزعم ابن خلدون أنه يقوم بتأليف علم مستحدث الصنعة ؛ غريب
النزعه ، غير الفائدة ، وأنه يؤسس مذهباً فلسفياً جديداً ، لم يخطر

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٣٨١ طبع عبد الرحمن محمد .

(٢) المقدمة ص ٣٨٤ .

على بال أرسطو ، ولا غيره من الفلاسفة (١) ، ذلك العلم هو فلسفة التاريخ ، وهذا المذهب هو فلسفته الاجتماعية .

لقد بینا فيما سبق أنه ينقد الفلسفة والفلاسفة ، بأنهم يتعرضون لأشياء لا يمكنهم البرهنة عليها ، فهم يتعرضون للإلهيات مثلاً ، وهي بمحولة لنا . ولا يمكن الوصول إلى حقيقتها ، لذلك كان الواجب على المفكر أن يدرس العالمَ الذي يعيش فيه ، لأننا نستطيع باللحظة والتجرّبه وبما نجده في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين ، في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهاها ، ويمكن كشف عللها ، وبقدر ما نستطيع أن نحصل من الصواب والنجاح في بحثنا التاريخي - أعني بقدر ما نستطيع أن نزد الواقع إلى أسبابها وعللها - يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً وجزءاً من الفلسفة ، يجب أن يكون التاريخ لا مجرد سرد للمحوادث فقط ، بل يجب أن يعني بالعمل على كشف ما ينبع من اقتران الشيء بسببه وبعلته على أساس النقد البريء من التشيع والهوى .

ويرى ابن خلدون أن أكبر قواعد البحث التاريخي هي أن

(١) يقول ابن خلدون في مقدمته ص ٢٨ (ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخلائق ، ما أدرى لفطلمهم من ذلك ، وليس الفتن يوم أو لعلمهم كثيراً في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم الأرض متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مماوصل ، فـأين علوم الفرس وعلوم الكلدانين وأهل بابل ، وعلوم القبط وغيرهم؟

الحوادث بترتبط بعضها بعض ارتباط العلة بالمعلول ، بمعنى أن الواقع المتشابه لابد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه في الظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة ^(١) .

وإذا سلمنا بصحة الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمن ، فإن معرفة الحاضر معرفة صحيحة هي خير ما يمكن في الحكم على الماضي ، لذا يجب علينا أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بقياس الحاضر ، فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر ، فلنا أن نشك في صحته ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء ^(٢) ولا تقتصر فائدة هذا العلم عند ابن خلدون على تحقيق أمر الماضي ، بل يمكننا أن نعرف به كذلك ما قد يحدث في المستقبل ، لأن حوادث الكون تجري على سن واحد ، فإذا عرفناها بهذا العلم أمسكتنا أن نقيس بها المستقبل على الماضي وأن نعرف ما سيحدث قياساً على ما حدث .

موضوع علم التاريخ :

وإذا كان التاريخ خبراً عن أحوال المجتمع الإنساني ، وياماً لما يحصل لهذا المجتمع الإنساني من أحوال ، فما هو موضوع علم التاريخ

(١) وهذا هو الرأى الذى قال به الفيلسوف الإنجليزى (جون ستيفارت ميل) في القرن التاسع عشر في قانونه المسمى قانون الانفاق في حالة واحدة .

(٢) راجع المقدمة ص ٧ وما بعدها .

باعتباره جزءاً من الفلسفة؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية، وكل ما يعرض لها من ثقافة مادية أو عقلية^(١) وهو بهذا غير التاريخ: لأن التاريخ يقصد منه ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فلا يعني بدراسة الأحوال العامة للأجيال والأعمر كما يعني بها هذا العلم الذي اخترعه ابن خلدون.

فهذا العلم يبين أعمال الناس، وكيفية تخصيصهم لأقوائهم، وأسباب تنازعهم فيما بينهم، ثم كيفية تكوينهم جماعات تخضع لحاكم واحد. ويبين كيف يهدى الناس في حياة التحضر والمدنية فراغاً لممارسة الصناعة والعلوم العقلية، وكيف تزدهر المدنية شيئاً فشيئاً من مبادئ بسيطة، ثم كيف تصير إلى الزوال؟.

فالمجاعة الإنسانية في نظر ابن خلدون تمر بأطوار مختلفة، وتتقلب في صور متعددة، من حالة البداوة وما فيها من حرية، إلى حالة القبيلة ورئيسها، ثم الدولة وحاكمها.

ولكل حالة من هذه الحالات عوارض خاصة من العادات والتقالييد والعلوم أيضاً؛ ومن هنا زر ابن خلدون بقسم بحثه الاجتماعي في مقدمته التاريخية المشهورة إلى الفصول الستة الآتية:

١ - الفصل الأول في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه على الأرض.

(١) المقدمة لابن خلدون ص ٣٠ وما بعدها.

- ٢ - الفصل الثاني في العمران البدوى ، وذكر القبائل والأمم .
- ٣ - الفصل الثالث في الدول والخلافة والملك ، وذكر المراتب السلطانية .
- ٤ - الفصل الرابع في العمران الحضرى والبلدان والأمصار .
- ٥ - الفصل الخامس : في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .
- ٦ - الفصل السادس : في العلوم واكتسابها وتعلمهها ،

وقد قدم ابن خلدون العمران البدوى لأنه سابق على جميعها ، وكذلك تقديم الملك على البلدان والأمصار ، وأما تقديم المعاش والصناعة على العلوم وكيفية تعلمها فلأن المعاش ضروري وطبيعي ، بينما تعلم العلم كمال أو حاجي ، والطبيعي أقدم من السكالى ، وجعل الصنائع من السكب لأنها منه بعض الوجوه .

ولا خلاف في أن هذا المنهج الذى اتبعه ابن خلدون ، وهذا التقسيم لظواهر المجتمعات الإنسانية وأحوالها ، وكيفية تكونها عمل بارع جليل .

مثل من فلسفته الاجتماعية

أولاً - حاجة الإنسان إلى الاجتماع :

يذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري ، ولهذا يقول الحكماء : إن الإنسان مدنى بالطبع ، لأن الله تعالى خلقه على صورة لا يصح بقاوتها وحياتها إلا بالغذاء ، وقد هداه إلى النساء بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، ولكن الفرد لا يمكنه أن يحصل على كل ما يحتاجه بنفسه ، بل لا بد له من الاستعانة بالآخرين في تحصيل قوته (من زرعه وحصدده ودرسه وعنه وخبره . . . الخ) وكذلك الفرد لا يمكنه وحده أن يدفع عن نفسه الأذى ، بل لا بد له في الدفاع عن نفسه من الاستعانة بالآخرين ، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن ينفرد به .

ثانياً - الاجتماع الإنساني يحتاج إلى وازع (حاكم) :

ويقول ابن خلدون : إنه إذا حصل هذا الاجتماع للبشر ، وتم عراؤن العالم بهم ، احتاجوا إلى وازع يمنع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العداون والظلم ، وهذا هو معنى الحكم . ويكون ذلك الوازع (أي الحكم) واحداً منهم ، له الغلبة والسلطان عليهم . فإن الحكم في الإنسان طبيعي أيضاً ، وقد يوجد في غير الإنسان كاف النحل والجراد ، ولكنه يمكن بنوع من الإلحاد ، لا يقتضي

الفكرة والسياسة (أعطي كل شيء خلقه ثم هدى) ^(١).

ولما كان الحكماء يرون أن النبوة ضرورية للإنسان ، وأن الإنسان يحتاج إليها قالوا إنها ثبتت بالدليل العقلي ، وأن الحكم بين الناس إنما يمكنون بشرع مفروض من عند الله ليتم لهم مرادهم .

ولكن ابن خلدون يعارض القول بأن النبوات ضرورية ، فيقول: إن هذا الدليل الذي ساقه الحكماء غير برهاني ، ويستدل على ذلك بمنهجه التاريخي ، وفلسفته الاجتماعية فيقول : إن الوجود وحياة البشر قد يتباين بدون ذلك ، بل بما يفرضه الحكم من عند نفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم ، فأهل الكتاب والمتبعون الأنبياء أقل من المجرمدين ليس لهم كتاب ، فإنهم أكثر أهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والأثار ، فضلاً عن الحياة ، وكذلك هي لهم في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ^(٢) .

ولإنما تدرك النبوات بالشرع كا هو مذهب السلف من الأمة . ولكنني أرى أنه مع أن النبوات تدرك عن طريق الشرع ، فلا مانع من أن يكون وجودها وإرسال الرسل ضروريًا لإصلاح البشر ، ولن لا يكون الإنسانية عندهم في ارتکابها الرذيلة (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) .

(٢) المقدمة - ٣٣ .

(١) المقدمة - ٣١ .

ثالثاً - الدولة في نظر ابن خلدون :

يرى ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالعصبية ، ذلك أن الملك منصب شريف ملدوذ ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية ، والشهوات البدنية ، والملاذ النفسية ، فيقع فيه التناقض غالباً ، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه ، إلا إذا تغلب عليه ، فتقع الممتازة ، وتفضي إلى الحرب والمغابلة ، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية .

ولكنه إذا استقرت الدولة فقد تستغني عن العصبية ، لأن الدول العامة يصعب على النفوس الانقياد لها في أول الأمر ، فإذا استقرت للرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة ، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب متالية نسيت النفوس شأن الأولية ^(١) ، واستعمكت هؤلاء الناس صبغة الرياسة ، ورسمخ في العقائد دين الانقياد لهم ، وقاتل الناس معهم قتالهم على العقائد الإيمانية ، فلا يحتاجون حينئذ إلى كبير عصابة ، بل يمكن استظهارهم على سلطانهم إما بالموالي والمصطفين ، وإما بالعصبيات الخارجية عن نفسها الداخلة في ولائها كما حصل لبني العباس وغيرهم ^(٢) .

(١) كذا بالأصل ص ١٠٩ ، ولعلها الأولية .

(٢) يضرب ابن خلدون الأمثلة على ذلك بضعف العصبية العربية في عهد الدولة العباسية ، واستظهارهم على أعدائهم بالأتراك والأعاجم ، فقد جلوا هؤلاء عصبية لهم بولاء ، حتى قوى شأنهم ، ثم ملك الدليم والسلامجة الدولة منهم ، ثم يفرض هؤلاء ويأقّن السار فيقتلون الخليفة ويمحون رسم الدولة ، وكل ذلك حصل في الدولة الإسلامية في المغرب .

وإذا كان الملك لا يحصل إلا بالغلبة ، والغلبة إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة ، فإن ابن خلدون يرى أن جمع القلوب وتآليفها يخالف ذلك ، إنه يكون بمعرفة من الله تعالى في إقامة دينه . قال تعالى : (لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله أله ألف بينهم) .

وبهذا كانت الدولة العظيمة الملك ، والواسمة السلطان والرقة أصلها الدين ، إما من نبوة أو من دعوة حق ، وكانت الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية ، كما أن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتم ، لأن كل أمر يراد حل العادة عليه لا بدله من العصبية ؛ وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه) .

وإذا كان هذا حاصلاً في الأنبياء ودعوتهم ، وهم أولى الناس بأن تخرب لهم العادات ، ويؤيدوا بالمعجزات ، فما ظنك بغيرهم من يقوم بدعوة دينية أن تخرب له العادة في الغالب بغير عصبية (١) .

رابعاً - عمر الدولة :

يرى ابن خلدون أن الدولة لها أعمار طبيعية مثل الأفراد ، وأن هذا العمر لا يزيد في الغالب على مائة وعشرين سنة ، وهذه المدة تنتهي في ثلاثة أجيال : الجيل الأول يبني ويؤسس ؛ والجيل الثاني يحافظ على مابناه الأول ؛ أما الجيل الثالث فينغمض في الترف والنعيم ، وينسى

(١) راجع المقدمة ص ١١ وما بعدها .

الحياة والمدافعه ، فإذا جاءهم المطالب لم يمكنهم أن يقاوموا ، فيطلبون
النجدـة من غيرـهم ، ويـستـكـثـرـونـ منـ الموـالـيـ حتـىـ يـأـذـنـ اللهـ بـانـقـراـضـ
هـذـهـ الدـوـلـهـ وزـوـاـهـاـ بـعـدـ أـنـ تـكـوـنـ قدـ هـرـمـتـ وـشـاختـ (١) .

أما كـيفـ تـمـ الدـوـلـهـ بـهـذـهـ الأـجيـالـ الـثـلـاثـةـ فـيـقـولـ : إنـ الفـقـرـ
وـالـحـاجـةـ يـدـفـعـانـ النـاسـ إـلـىـ السـلـبـ وـالـنـهـبـ ، فـيـضـطـرـ النـاسـ إـلـىـ أنـ
يـمـنـعـواـ الـأـذـىـ عـنـ أـنـفـسـهـمـ ، فـيـضـنـوـرـ وـانـخـتـ لـوـاءـ رـئـيسـ يـقـودـهـ ، وـبـهـذاـ
تـنـشـأـ الـقـبـيلـةـ الـتـىـ تـخـاـوـلـ أـنـ تـعـمـلـ لـنـفـسـهـاـ مـدـيـنـةـ وـدـوـلـةـ ، ثـمـ يـعـمـلـ
أـفـرـادـ الـمـدـيـنـةـ عـلـىـ التـعـاـوـنـ فـيـماـ يـبـنـهـمـ ، وـتـوزـعـ الـأـعـمـالـ عـلـىـ أـبـنـائـهـ ،
فـيـزـدـىـ هـذـاـ التـعـاـوـنـ وـتـقـسـيمـ الـعـمـلـ إـلـىـ حـيـاةـ الرـغـدـ ، وـالـرـغـدـ يـوـلدـ
فـيـهـمـ الـانـفـاسـ فـيـ الشـهـوـاتـ ، فـإـذـاـ وـصـلـ أـهـلـ الدـوـلـةـ إـلـىـ درـجـاتـ
عـلـيـاـ مـنـ الـحـضـارـةـ ، اـنـخـذـوـاـ مـنـ يـعـمـلـ لـهـمـ ، وـكـثـيرـاـ مـاـ يـكـوـنـ هـذـاـ
الـعـمـلـ دـوـنـ عـوـضـ وـمـقـابـلـ؛ فـيـقـلـ الـإـنـتـاجـ مـعـ أـنـ حـاجـاتـ الـأـفـرـادـ فـيـ
زـيـادةـ مـطـرـدـةـ ، فـتـزـيدـ الـمـكـوسـ (ـالـضـرـائبـ)ـ عـلـىـ الـحـاجـيـاتـ ، فـيـعـمـ
الـفـقـرـ عـلـىـ الـأـغـنـيـاءـ الـمـسـرـفـينـ ، فـتـظـهـرـ الـأـمـرـاـضـ وـالـأـوـبـيـةـ ، وـيـنـتـشـرـ
الـبـؤـسـ وـالـيـأسـ بـيـنـ النـاسـ فـتـضـعـفـ الدـوـلـةـ ، وـلـاـ يـمـكـنـهـمـ الدـفـاعـ عـنـ
قـسـمـاـ . فـتـظـهـرـ قـبـيلـةـ أـخـرـىـ مـنـ الصـحـراءـ ، أوـ شـعـبـ آخـرـ لـمـ تـضـعـفـهـمـ
الـمـدـيـنـةـ وـالـتـرـفـ ، فـيـمـتـلـكـ هـذـهـ الدـوـلـةـ ، وـيـنـشـيـءـ مـكـانـهـ دـوـلـةـ آخـرـىـ
جـدـيـدةـ فـتـمـرـ هـذـهـ الدـوـلـةـ فـنـقـسـ الـأـطـوـارـ الـتـىـ مـرـتـ بـهـاـ الـأـوـلـىـ إـلـىـ
أـنـ يـتـهـىـ أـمـرـهـاـ ، وـتـأـنـىـ دـوـلـةـ آخـرـىـ ثـالـثـةـ ؛ وـهـكـذاـ .
وـمـنـ هـنـاـ يـكـوـنـ شـأنـ الدـوـلـ وـالـجـمـاعـاتـ شـأنـ الـأـفـرـادـ وـالـعـصـيـاتـ ،

ومن يشذ عن هذا العمر فلآخر آخر عارض من استظهار بالاجنبى
أو عدم وجود مطالب .

خامساً - غاية الدولة :

وغاية الدولة في نظره هي : الحضارة والمدنية ، ذلك أن الدولة
أقدم من المدن والأمصار ، فإن البناء واحتياط المنازل إنما هو من
أثر الحضارة ، وكذلك إقامة المدن الكبرى ، وازدهار العلوم
والصناعات ؛ ومن أمثلة ذلك ما حصل من تشييد إيوان كسرى ،
وأهرام مصر ، وبناء المساجد والآثار الإسلامية ، إن كل هذه
الأعمال تستدل بها على حضارات الأمم التي قامت بياتها .

سادساً - المغلوب مولع بتقليد الغالب :

يينا أن ابن خلدون يقول : إن الأمم إذا ضفت استولى عليها
غيرها ، وملكتها شعب آخر ؛ وهذا المغلوب مولع أبداً بالاقتداء
بالغالب ، والتشبه به في شعاراته وزيه وسائر أحواله ، وذلك لأن
النفس تعتقد السكال فيمن غلبتها واستولت عليها ، فتقناد له ، وأن ذلك
الانقياد ليس لغب طبيعى ، وإنما هو لكمال الغالب .

ولكن هذا إنما يظهر في الأمم الجاهلة ، والشعوب المتأخرة .
أما الأمم المتعلمة فهي وإن وقعت تحت حكم غيرها ، فلا تنسي مجدها
القديم ، وحضارتها التالدة (١) .

سابعاً - الأمم المغلوبة يسرع إلية الفناء :

ويقول أيضاً : إن الأمة إذا غلت على أمرها ، وصارت في ملك غيرها أسرع إلية الفناء ، وعلة ذلك في نظره ، ما يحصل في التفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها ، وصارت بالاستبعاد آلة لسوتها ، فيقصر الأمل ، ويضعف النatal .

والاعتيار إنما يكون عن جدة الأمل ، وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية ، فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلبة الحاصلة عليهم تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، فذهب ريحهم .

وهذه العلة التي ذكرها ابن خلدون معقولة إلى حدما لذلك كان الواجب على الأمم المغلوبة أن لا يضعفوا ، ولا يستكينا ، ولا يقلدوا المستعمر في أحواله ، بل إن الواجب على الزعماء والملائين وال العامة أن يرشدوا أممهم إلى طريق الخلاص ، وأن يضربوا لهم الأمثال بهذه الشعوب التي كانت مستعمرة ذليلة ، ثم صارت إلى القوة والازدهار والتحرر من نير الاستبعاد والاستهان .

خاتمة :

هذه أمثلة من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ونظراته إلى المجتمع الإنساني ، كيف تكون الدول ؟ ثم كيف تعيش ؟ وكيف تقني ؟ ثم

كيف تنشأ العلوم والصناعات؟ وهى أفكار إنسانية خالدة، تشهد له بالبراعة ، وقوة الإدراك والتحليل ، ومن أراد المزيد فليرجع إلى مقدمة كتابه في التاريخ التي ترجمت إلى كثير من اللغات الأوربية ، والتي ما زالت مرجع الباحثين والدارسين في علم العمران (الاجتماع) وهو الكتاب الذى خلد اسمه ، وجعله في عداد الفلاسفة ، وهو عمل جليل مبتكر ^(١) يشهد لابن خلدون بقوه التفكير ، والعقلية الفذة ، والانتاج المفيد .

ويرى ابن خلدون أن منهجه والموضوع الذى تعرض له ما زال بحثاً ، لذا هو يطلب من يأتي بعده من المسلمين ، أن يواصلوا البحث ويكملاوا هذه الدراسة ، ولكنه للأسف لم يوجد من يختلف فى ذلك منهم ، وإنما الذى خلفه فى ذلك هم علماء الغرب (أهل أوروبا) . فهذا هو (مكيافelli) العالم الإيطالى ، يتبع البحث فى علم الاجتماع بعد ابن خلدون بأكثر من قرن ، ويقول فى كتابه المسمى : (الأمير) يذكر فيه كيفية قيام الدول ، وأسباب بقائهما وضعفها بما لا يخرج عن ذكره ابن خلدون .

وكذلك فعل العلامة (مونتسكيو) ^(٢) فى كتابه المسمى : (أسباب سقوط الرومانيين ونهوضهم) ، ثم يأتي الفيلسوف الفرنسي :

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بور ص ٢٧٧

(٢) فيلسوف فرنسي ظهر فى القرن الثامن عشر ١٦٧٩ - ١٧٤٥

(أوغست كونت) في القرن التاسع عشر ، فيضع علم الاجتماع الحديث ويرسم قواعده ومنهجه ، وإن كان يخالف فيها ابن خلدون ، فإن خلدون كان يعتمد أحياناً في بحثه على الوحي والنبوات ، أما (أوجست كونت) فهو فيلسوف واقعي يعتمد على السكون المادي في بحثه وفلسفته .

تأثير التفكير الإسلامي بالفلسفة الدخيلة

ظهر لك مما تقدم أن المسلمين عرّفوا علوم غيرهم وفلسفاتهم وثقافاتهم عن طريقين : أحدهما شفهي عن طريق المجالسة والمناقشة والتعلم ; والثاني عن طريق الترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية .

وما أن عرف المسلمون هذه العلوم والفلسفات والثقافات . حتى أقبلوا عليها زقباً منقطع النظير ، فاستنارت بها عقولهم ، وارتفعت بها علومهم ومعارفهم ، وانضجت بها أفكارهم ، وتأثر وأبها في جميع نواحي إنتاجهم .

ويرجع إقبال العرب والمسلمين على مترجم من هذه الثقافات والفلسفات وتأثرهم بها إلى عدة عوامل ، أهمها :

١ - دقة المنطق الأرسطي وغيره من علوم الرياضيات ؛ فقد كان لهذه الدقة في تفاصيل المسلمين العرب أثر بالغ ؛ ذلك أنهم كانوا قبل

ترجمة هذه العلوم يستخدمون أساليب الإقناع في عبارات فضفاضة، يهتمون فيها على الأكثـر بجمـال التعبـير ، وما يحتـويه من تشـديـه ومجـازـ وـكتـنـيـة ، وما يـتـبعـ ذلكـ من ضـرـوبـ الشـعـرـ والـخيـالـ ؛ لـكـنـهـمـ عـنـدـماـ تـرـجـمـ المـنـطـقـ وـالـرـيـاضـةـ فـيـ عـهـدـ المـنـصـورـ وـجـدـواـ دـفـةـ لـاعـهـدـهـمـ بـهـاـ مـنـ قـبـلـ ، وـتـبـيـراـ عـلـيـاـ يـتـطـابـقـ لـفـظـهـ مـعـ مـعـناـهـ طـابـقـاـ لـمـ يـأـفـوهـ قـبـلـ ذـلـكـ ، فـكـانـ هـذـاـ مـدـعـاـ لـإـعـجـابـهـمـ بـعـلـمـ الـيـوـنـانـ وـنـقـتـهـمـ بـهـمـ إـلـىـ اـقـتـاعـهـمـ بـأـنـ الـفـسـرـ الـيـوـنـانـيـ عـلـىـ الـعـمـومـ فـكـرـ مـعـصـوـمـ مـنـ الـخـطاـ ، حـتـىـ إـذـاـ مـاـ تـرـجـمـتـ الـفـلـسـفـةـ الـإـلهـيـةـ فـيـ عـهـدـ الـأـمـوـنـ أـقـبـلـواـ عـلـيـاـهـاـ وـهـمـ يـعـتـقـدـوـنـ أـوـ يـغـلـبـ عـلـىـ ظـهـمـ أـنـهـ بـعـيـدةـ عـنـ الـخـطاـ ، وـتـاـولـوـهـاـ عـلـىـ أـنـهـ شـيـءـ مـيـنـ يـحـبـ الـحـرـصـ عـلـيـهـ وـالـدـافـعـ عـنـهـ ، خـصـوـصـاـ وـأـنـهـمـ وـجـدـواـ أـنـ هـذـهـ الـفـلـسـفـةـ الـإـلهـيـةـ الـمـتـرـجـمـةـ فـيـهاـ اـعـزـافـ بـوـحـدـةـ وـاجـبـ الـوـجـودـ فـيـ جـانـبـ الـإـلـهـ الـمـعـبـودـ ، وـفـيـهاـ صـورـةـ الـرـهـدـ وـالتـنـسـكـ فـيـ سـلـوكـ الـإـنـسـانـ ، وـصـورـةـ الـإـفـنـاءـ كـوسـيـلـةـ لـتـقـرـبـ الـإـنـسـانـ مـنـ الـإـلـهـ وـاتـحـادـهـ بـهـ (١) ؛ وـهـذـاـ كـلـهـ دـفـعـهـمـ إـلـىـ أـنـ يـتـقـبـلـوـاـ فـلـسـفـةـ الـإـغـرـيقـ كـلـهـاـ ، سـوـاـمـ كـانـتـ فـيـ الـطـبـيـعـةـ أـوـ فـيـهاـ وـرـاءـ الـطـبـيـعـةـ أـوـ فـيـ الـإـنـسـانـ .

(١) أـسـلـفـنـاـ لـكـ فـيـ الـكـلـامـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ الـإـغـرـيقـيـةـ أـنـ كـلـاـنـ مـنـ سـقـراـطـ وـأـفـلاـطـونـ وـأـرـسـطـوـ يـقـولـ بـوـحـدـةـ الـإـلـهـ . أـمـاـ صـورـةـ الـرـهـدـ وـالتـنـسـكـ وـجـعـلـ الـإـنـاءـ وـسـيـلـةـ لـتـقـرـبـ إـلـىـ لـهـ فـتـنـبـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ الـحـدـيـثـةـ رـاجـعـ فـيـهـاـ تـقـدـمـ فـلـسـفـةـ سـقـراـطـ صـ٤٧ـ ، وـفـلـسـفـةـ أـفـلاـطـونـ صـ٦٢ـ ، وـالـإـلـهـ عـنـ أـرـسـطـوـ صـ٧٤ـ وـفـلـسـفـةـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ الـحـدـيـثـةـ صـ٩٤ـ وـ٩٥ـ .

٢ - حاجة الدولة العباسية إلى تقوية ملوكها ، وتأسيس سلطانها على أساس على لا يقل عما كان معروفا عند الأمم المغلوبة التي فتح بلادها المسلمين ؛ لذلك عنى الأوائل من خلفاء الدولة العباسية ، أعظم العناية بترجمة السكتب ، ونقل العلوم من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ، وقد علمت مما تقدم عناية أبي جعفر المنصور، وهرون الرشيد ، ثم عناية المأمون الفاتحة بأمر الترجمة ، مما أدى إلى نقل فلسفة اليونان وعلومهم ، وثقافة الفرس وحكمة الهند ، فازدهرت العلوم والمعارف ، فشد ذلك من أزر الدولة العباسية ، وزاد من موارد الثروة العلمية فأقبل عليها صفوه العلماء والباحثين .

٣- وفوق هذا كله فإن الدين الإسلامي يحث على التفكير والنظر ، ولايسوى بين العالم والجاهل ، ويشجع على التثقيف والتهدیب . من أجل ذلك رأينا المسلمين يحرصون على العلم بدافع من عقيدتهم، ويقبلون على الارتشاف من مناهل الثقافة والفلسفة لاعتقادهم أنهم بذلك يستجيبون لما أمر به الإسلام ..

لذا كان نقل المسلمين في عهد الدولة العباسية معظم ما كان معروفاً من العلم والفلسفة والطب والنجوم والرياضيات عند سائر الأمم ذات الحضارات السابقة عليهم، فأخذوا من كل أمة أحسن ما عندها، إذ كان اهتمامهم في الفلسفة والطب والهندسة والموسيقى والمنطق والنجوم على اليونان؛ وفي السير والأداب والتاريخ والحكم على الفرس والزراعة والتنجيم والسحر على الأنبياء والكلدانين، وفي الكيمياء

والتشريح على المصريين؛ فكانهم ورثوا علوم الآشوريين والبابليين والمصريين والفرس والهنود واليونان.

ثم إن ما كادت هذه العلوم تنقل إلى اللغة العربية حتى أخذ المسلمون في درسها، والاشتغال بها، وكان اشتغالهم بهاف أول الأمر على سهل التلخيص أو الشرح والتعليق، حتى إذا ما تمكنا من هذه العلوم وأصبحت ملحة فيهم أخذوا يكتبون فيها بلغتهم العربية، ويؤلفون فيها تاليفاً مستقلاباً تبدي فيه شخصياتهم، وتجلى فيه عقرياتهم ومناهج تفكيرهم، وزادهم إقبالاً على التأليف أن الخلفاء والأمراء أنفسهم كانوا علماء، وكانوا يحتفون بأهل العلم وبمحاسنهم، فأعمل خلفاء بنى العباس المأمون، إذ كان عالماً باللغة، والدين، والفلسفة، والمنطق، وكان عبد الرحمن الأوسمط أميراً للأندلس المتوفى سنة ٣٣٨ هجرية محباً للفلسفة، متبعاً خطوات المأمون لقرب عهده به.

فلا غرو وبعد ذلك إذا أحب الأباء والخلفاء العلم. واجتمع العلماء حولهم؛ لذلك لم يمض بعد ترجمة الكتب الأجنبية في الدولة العباسية إلا زمن يسير، حتى رأينا كثيراً من المؤلفين يكتبون في كل ما أنتجته قرية الإنسان إلى ذلك الزمان من الطبيعيات، والإلهيات، والرياضيات، والعلوم والفنون المختلفة.

وقد مر بك السكندري والفارابي وابن سينا وابن رشد من فلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب، وعرفت آرائهم في الإلهيات وفي العالم، وفي الإنسان من ناحيته العقلية والنفسية، ودراسة سلوكه وأخلاقه؛

كما مر بك طائفة من الباحثين الاجتماعيين الذين تناولوا شئون الإنسان والمجتمع الإنساني ، ورأيت أن هؤلاء وأولئك كانوا متأثرين في دراساتهم وفي آرائهم بالفلسفة ، بجانب تأثيرهم بالدين الإسلامي ، وأن آراءهم الفلسفية كانت متأثرة تأثيراً مبايناً أو سلبياً بفلسفة اليونان إلى حد كبير .

مثال من تأثير فلسفة ابن سينا بفلسفة أرسطو :

وبالإضافة إلى ما ذكرناه لك من تأثير هؤلاء الفلاسفة بالفلسفة اليونانية ، سنفرد هنا بالذكر أكبر شخصية فلسفية عرفت لدى العرب والمسلمين ، ونذكر لك نموذجاً من دراسته للفلسفة حتى تبين الصلة بين فلسفته وبين فلسفة أرسطو ، ونعني بهذه الشخصية : الفيلسوف (ابن سينا) ، وقد اختبرناه لأن عباراته أوضح من عبارات من سبقه من الفلاسفة كالكندي والفارابي ، وقد ذكر ابن سينا في كتابه : (تسعة رسائل في الحكمة والطبيعتين) : أن الفلسفة تقسم إلى فلسفة نظرية ، وفلسفة عملية ؛ فال الأولى هي التي تبحث في الأمور التي لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها (يعني أنها هي التي تبحث في الأمور التي ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا كالبحث في الأرض والشمس ، وسائل الكواكب الأخرى) .

و الفلسفة العملية هي التي تبحث في الأمور التي لنا أن نعلمها و نعمل بها (يعني هي التي تبحث في الأمور التي وجودها بقدرتنا و اختيارنا كالشجاعة والعدل مثلاً) .

والفلسفة بقسميهما المذكورين تتناول كل الموجودات ، وقد سبقت الإشارة إلى أن الفلسفة عند المسلمين هي العلم بال الموجودات كأنها يقدر الطاقة البشرية ، وهذه الموجودات منها ما يتوقف على إرادة الإنسان و اختياره ومنها ما لا يتوقف على إرادته و اختياره .

وأنت ترى من هذا التقسيم للفلسفة أن ابن سينا يرسم تقسيم أرسطو للفلسفة حيث قسمها إلى هذين القسمين من قبل .

ثم إن ابن سينا يقسم الفلسفة النظرية إلى ثلاثة أقسام كما فعل أرسطو أيضا فهـى :

١ - فلسفة إلهية : وتسمى فلسفة ما بعد الطبيعة ، أو العلم الإلهي ، وقد كانت تسمى عند أرسطو (الفلسفة الأولى) أو (ميتابازينيقا) ، وهـى التي تبحث عن الوجود المطلق المجرد عن المادة في وجوده وتصوره ، أو هي بعبارة أخرى : هي التي تبحث عن المـوـجـودـ الذـى لا يحتاج إلى المادة لا في وجودـهـ العـيـنىـ ولاـ فىـ وجودـهـ الـذـهـنـىـ ، كـالـهـ ، والروح ، والعـقـلـ وغـيرـ ذـالـكـ منـ الأـشـيـاءـ الـتـىـ لـيـسـ فـيـ مـادـةـ .

٢ - فلسفة رياضية : وتسمى العلم الأوسط ، أو العلم التعليمي (وسموها علمـاـ تعـلـيمـيـاـ لأنـهـمـ كانواـ يـسـهـلـونـ بـهـاـ التـعـلـمـ) : وهي التي تحتاج إلى المادة في وجودـهاـ الخارـجيـ دونـ الذـهـنـىـ ، وذـالـكـ كـالـعـدـدـ : أـرـبـعـةـ أـوـ خـمـسـةـ مـثـلاـ ، فإـنـهـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ فـيـ الـخـارـجـ مـنـ أـفـلامـ ، أـوـ كـتـبـ ، أـوـ بـرـقـالـ ؛ وـيمـكـنـ أـنـ يـتـصـورـهـاـ الـدـهـنـ بـجـرـدـةـ عـنـ أـيـةـ مـادـةـ مـنـ الـمـوـادـ ..

٣ - فلسفة طبيعية : وتسمى العلم الأدنى ، واسمها عند اليونان (فيزيا) ; وهى التى تبحث فى الأشياء التى تفتقر إلى المادة فى وجودها الخارجى والذهنى بحيث لا توجد فى الخارج ولا تصور فى الذهن مجردة عن المادة ، وذلك كالأنسان ، فإنه يتكون من مادة معينة هي اللحم والعظم ، ولا سبيل إلى أن يوجد إنسان أو يتصور فى الذهن دون أن يكون قوام وجوده من هذه المادة المعينة وهى اللحم والعظم .
وابن سينا يجعل كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة يشتمل على أصول وفروع ، مما يجعلها في النهاية تشمل دراسة مائة العلوم الإلهية والسكنوية ، والرياضية .

أما الفلسفة العملية : فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام أيضا :

١ - الأخلاق الفردية : وتبحث فيها يحقق سعادة الإنسان من حيث هو فرد مستقل عن غيره من الناس ، كالبحث عن الشجاعة والساخاء ، والعفة ، وغيرها من الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها المرء لتحقيق مصلحته وسعادته ، وهذا البحث موجود عند أرساطو في كتابه : (الأخلاق إلى نيكوماخوس) الذي ترجمه إلى العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد .

٢ - سياسة المنزل أو تدبير المنزل ويبحث عما يحقق سعادة الإنسان ومصلحته في علاقته بمن يتصل بهم في دوائر اجتماعية ضيقة من زوج وبنين وخدم ، ويمكن الرجوع إلى هذا البحث في كثير من كتب أرساطو في تدبير المنزل .

٣ - السياسة المدنية : وتبحث في ما يتحقق سعادة جماعة واسعة النطاق ويحفظ مصالحها ، وهذا البحث موجود في كتاب الجمهورية لـ أفلاطون ، وكتاب السياسة لـ أرسطو .

وبهذا ترى أن ابن سينا (وهو الممثل لفلسفة المسلمين أكمل تمثيل) قد تأثر في تفكيره بأرسطو ، وأن فلسفة المسلمين بالتالي قد تأثروا أيضا بالفلسفة الإغريقية في دراسة العلوم وظواهر الكون وشنون الإنسان والمجتمع الإنساني .

ومع تأثير العرب بالفلسفة اليونانية في إنتاجهم الفلسفى فقد أظهروا براعة وتفوقا في طائفة من العلوم : كالكيمياء ، والمعادن ، والطب ، ووظائف الأعضاء ، وكشفوا قوانين وقواعد لم يصل إليها اليونان من قبل ، ثم هم أصحاب الفضل على الغرب بكل ما عملوا من نقل وابتكار ، فلولام لدرست مباحث اليونان وفلسفتهم ، فهم بحق مؤسسو المدنية الغربية ، وهم الجسر الذى عبرت منه الفلسفة اليونانية بعد أن اختلطت بأفكار المسلمين وشروحهم وتعليقاتهم إلى إيطاليا وفرنسا وألمانيا بعد أن غربت شخصاً في بلاد الأندلس بعد موت ابن رشد على النحو الذى يبناه فيما سبق .

هذا ولا يفوتنا قبل أن نختتم هذا البحث أن نبين أن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة فوق ما تقدم في نواحٍ أخرى غير الإنتاج الفلسفى الذى يبناه لك ، فقد صار إنتاجهم خصباً عيناً في جميع نواحي

الإنتاج : سواء في الأدب أو العلوم العربية أو الشرعية ، وأصياغنازى .
النُّزُفُ الكتبة يقوم على فكر فلسفى عميق وعلى رأى خاص في الحياة ،
والشعر يصور بعض مبادئ العلوم الكونية ويستخدم نتائجها بعد أن
كان خيالياً يحضا ، والأمثلة على هذا كثيرة في شعر بشار ، وأبي تمام ،
والمتنبي ، وأبي العلاء المعرى . كما أن علماء اللغة قد صاروا يؤسّسون
قواعد التحو و البلاغة على أساس منطقية ويسلكون في التعريف
مسلاك الحدود والرسوم (بالجنس والفصل أو بالخاصة الخ) ، كما أن
المفسرين صاروا يذهبون في تفسيرهم لآيات القرآن إلى آراء قد
عرفوها من الفلسفة الطبيعية أو فلسفة ما وراء الطبيعة .

كما أن العلوم التي نشأت في ظل الإسلام الخاص وهي علوم العقيدة
والشرعية ، وأعني بها علم الكلام والفقه وأصول الفقه قد تأثرت هي
الأخرى بالفلسفة في كثير من النواحي ، وفوق هذا فقد أثرت الفلسفة
في اللغة العربية تأثيراً عظيماً ، فقد وثبتت هذه اللغة بالفلسفة وثباتها
الثانية بعد النهضة الأولى بنزول القرآن ، فدخل فيها كثير من المعانى
الاصطلاحية ، والتراكيب الفنية ، والعبارات العلمية فأصبحت لغة
الحكمة والكتابة والتأليف ، وستتناول فيما يلي مدى تأثر الفقه
الإسلامى ، ومذاهب المتكلمين بالفلسفة الإسلامية ومناجتها .

الفقه الإسلامي

ومدى تأثيره بالفلسفة ومناهجها

نشأ التشريع الإسلامي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان يقوم على القرآن السليم والسنة النبوية ، وبجانب ذلك كان يعتمد على الرأي من النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أهل النظر والاجتهاد من أصحابه ، ومعنى الرأي : هو الاعتداد على الفكر الإنساني في استنباط الأحكام الشرعية ، ويراد به القواسم والاجتهاد أيضا .

ولما كان الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية أول بادرة من بوادر النظر العقل عند المسلمين ، وقد نما وترعرع في ظل القرآن السليم وفي رعاية الدين ، حتى نشأت منه المذاهب الفقهية المتعددة ، ونشأ على جنباته علم فلسفى هو علم أصول الفقه ، ثم اتصل بالفلسفة اليونانية بعد ذلك فتأثر بها . لذا فقد وجب علينا أن نتكلم عن الرأي في الإسلام في نشأته وتطوره لنعرف إلى أي مدى تأثر الفقه الإسلامي بالفلسفة ومناهجها .

الرأي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم :

وقد ثبت أن النبي عليه الصلة والسلام قد اجهد بالرأي فيما أوصى فيه ، وأن الصحابة قد اجهدوا في عهد الرسول عليه السلام ، وأنه كان يستشيرهم فيما يعرض من أمورهم المسلمين أمرها ، ويطلب إليهم الرأي فيما يستشيرهم فيه ، ثم ينزل على رأيهما إن وجد له حقا ، وأنه كان يرسل (٢٣ - في الفلسفة الإسلامية)

رسله إلى الأماكن النائية فيقضى هؤلاء بكتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه الحكم فقضوا بسنة رسول الله ، فإن لم يجدوا الحكم فيها أيضاً اجتهدوا بأرائهم وقاسو الأمور على أشباهها ، وقد قال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنّة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجدا الحكم فيما اجتهد رأيك » . وكان النبي صلى الله عليه وسلم غير بعيد عن الصحابة فهو يفصل بينهم فيما يختلفون فيه من الأحكام فيصوب المصيب ، ويختلطه المخطئ ، وكان مع ذلك ينهاهم عن التفرق والشذوذ في الدين اتباعاً لما جاء به القرآن الكريم في مواضع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) ومثل قوله تعالى : (ولا تكُونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) ، وقوله تعالى : (وأن هذا صراطٌ مستقى بها فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) .

ويتبين مما تقدم أن أصول التشريع في عموم النبي صلى الله عليه وسلم كانت ثلاثة ، وهي : الكتاب ، والسنّة ، والرأي .

على أنه مما يجدر ذكره هنا أن الاجتهد بالرأي في هذا العهد لم يقود إلى خلاف له أثر ظاهر في التشريع ، لأن الجماعة الإسلامية إذ ذلك كانت تأخذ باليسير في أمورها ، والبساطة في حياتها ، ولأن الخلاف إذا طرأ كان يرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيفصل فيه .

والتشرع باعتماده على هذه المصادر الثلاثة كما بینا كان كافياً في إقامة الدين وسياسة الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت ، تلك الجماعة التي كانت قرينة عبودية حياة البداءة ، والتي كانت لائزماً في أول

الطريق تخطوا خطواتها الأولى في سبيل تكوين دولة ذات حضارة ترى أن الوصول إليها رهن باستقرار نظامها الذي جاء به الإسلام وتنبئه دعائمه .

الرأي في عهد الخليفة الراشدين :

انتهى الأمر على ما ذكرناه في عهده صلى الله عليه وسلم من ظهور الاجتماد بالرأي واستعمال المقاييس في الواقع التي لانص فيها ، وجاء عهد الخليفة الراشدين فاستمر الحال على ذلك ، واتفق الصحابة على استعمال المقاييس من غير نكير من أحد منهم ، وكان المسلمون حتى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على تلك الحال التي وصفنا ، فلم يكن بينهم اختلاف له أثر ظاهر في حياتهم يؤدي إلى تفرقهم ، حتى إذا مات الحق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى بدأ الخلاف يدب بين المسلمين ، وكان في أول أمره يدور حول أمور اجتماعية لا توجب إيمانا ولا كفرا ، ثم أخذ هذا الخلاف يشتد على عهد الخليفة الراشدين حتى انتهى الأمر إلى تحكيم السيف فيما بينهم .

وفي هذا العهد ظهر أصل جديد من أصول التشريع الإسلامي ، ذلك الأصل هو الإجماع وبذلك صارت أصول الأحكام الشرعية أربعة وهي : الكتاب ، والسنّة ، والقياس ، والإجماع (أى ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحريم) .

ويفسر ظهور الإجماع على أنه مصدر من مصادر التشريع بأنه

طور من أطوار الرأى الذى ذكرناه ، ومظاهر من مظاهر تنظيمه ، وتنظيم للتشريع والديموقراطية به ، فى دولة أخذت فى التطور والخروج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديموقراطى . المنظم .

وأول من أخذ بالإجماع الخليفتان : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما ^(١) ، فكانا إذا لم يكن لها علم بالمسألة يستشيران فيها أهل الفتوى من الصحابة (وهم المعتبرون في الإجماع) ، وقد كان هؤلاء فلة لا يتعذر الاتفاق بينهم ^(٢) .

ولم يكن يستنقى من الصحابة إلا حلة القرآن الذين قرأوه وكتبوا وفهموا وجوه دلالته ، وعرفوا ناسخه من منسوخه ، وكانوا يسمون (القراء) لذلك ، وتمييزا لهم عن سائر الصحابة بذلك الوصف الغريب في أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب ^(٣) .

الفقه في عهد الدولة الأموية : ولما انتهى عصر الخلفاء الراشدين

وأقامت الدولة الأموية (٤٠ - ١٣٢ھ) كثُر المارسون للقراءة والكتابة من العرب ، ودخلت في الإسلام أمم ليست أمية ، حينئذ

(١) راجع ١ من كتاب إعلام المؤمنين لابن القيم ص ٧٠ - ٧١ وفهر الإسلام للدكتور أحمد أمين ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٢) راجع إعلام المؤمنين ص ١٣٠ لمعرفة المفتين من الصحابة .

(٣) التهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبدالرازق ص ٩١

أصبح لفظ القراء ليس غريباً ، ومن ثم فإنه لا يصلح لتمييز أهل الفتوى ومن يؤخذ عنهم الدين ، لذلك استعمل لفظ (العلماء) بدلاً عن لفظ القراء ، للدلالة على حلة القرآن ورواية السنن والآثار ، كما استعمل لفظ (الفقه) للدلالة على استبطاط الأحكام الشرعية بالنظر العقلى فيما لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة ، وسي أهل هذا الشأن (بالفقهاء) .

وضع اسم (الفقه) إذن في عهد الدولة الأموية ، غير أن مسائل الفقه لم تدون حتى عهد عمر بن عبد العزيز ، وذلك لأن الصحابة والتبعين كانوا يكرهون كتابة العلم وتخليله في الصحف ، خوفاً من أن يتخدم مع القرآن كتاب يضاهى به فينكتب الناس على عليه ويترکوا كتاب الله ، وحتى لا يتتكل الناس على كتابة ما يكتب فيقبل الحفظ ، ولكن العلم والفقه بعد موت الصحابة والتبعين قد انتقلا إلى الموالي وحيثند تضاءلت الرغبة في حظر التدوين ، ومال المسلمين إلى تدوين العلم وخصوصاً بعد شيوخ روایة الحديث ، وقلة الثقة ببعض الرواية ، وظهور الكتب في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأسباب سياسية أو مذهبية ، فمن أجل هذا ، وحذرنا من ضياع العلم بموت الصحابة والتبعين ، كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله بالمدينة (أبي عكر بن محمد بن عمرو بن حزم) كتاباً قال له فيه : « انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته فاكتبه ، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء » .

ومنذ ذلك الوقت ظهرت مخايل نهضة في التشريع الإسلامي حيث دولت بعض السنن وبعض المسائل ، وأقدم ما عرف من المصنفات الفقهية يرجع إلى الشيعة الزيدية ، فقد كتب زيد بن علي (المتوفى سنة ١٣٢ هـ) مختصرًا في الفقه سهاد بمحوعة زيد بن علي ، وبذلك كان الشيعة أسرع إلى تدوين الفقه من سائر المسلمين ، ولم يكن الفقه إذ ذاك قد عُرِفَ بين الناس الانتساب إلى فقيه معين ، كالم يكن معناه قد حدد تحديداً واضحـاً.

في عهد الدولة العباسية :

ولما قامت الدولة العباسية منذ عام ١٣٢ هـ شجع الخلفاء الحركة العلمية وأمدوها بسلطانهم فانتشرت العلوم والمعارف، ونهضت العلوم الشرعية من بينها ، لأن الدولة العباسية كانت ترى وجوب ضبط أمور الدولة على منهج شرعى ، وأدى ذلك إلى جمع الأحكام الشرعية ، وتدوينها وتربيتها .

حيث تطور الفقه من معناه الأصلى ، وهو الاستنباط من الأدلة التي ليست نصوصاً ، وصار المعنى الذى يتبارى إلى الذهن من كلامه فقهـ . كما يقول الشوكاني في كتاب إرشاد الفحول - : هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلةها التفصيلية ؛ والمراد من الأدلة التفصيلية ما كان نصاً أو رأياً . وسيجيئ هذا الشأن (بالفقراء) .

أهل الرأى وأهل الحديث :

وصار المؤلفون من الفقهاء يكتبون مؤلفاتهم في الفقه على هذا

المعنى ، وقد انقسموا إلى فريقين : أهل الحديث ، وأهل الرأي . فأهل الحديث هم الذين يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلما يفتون بأرائهم ؛ وأهل الرأي هم الذين يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ، ولا يحتمون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر ، وكان أكثر أهل المجاز أهل حديث ، وأكثر أهل العراق أهل رأى .

كان أهل الحديث إذن يقفون عند السنة لا يتعدونها ، وينسبون أن يقولوا بأرائهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة . ولا يحكمون العقل في شيء من ذلك ، ويررون أنه ليس هناك مصالح منضبطة اعتبرها الشرع في تشريعه ، يرجعون إليها عند الفتيا ، كأنه لارابطة بين الأحكام الشرعية .

أما أهل الرأى من فقهاء العراق ، وبعض فقهاء المدينة فإنهم كانوا يستندون أيضاً في فتاواهم إلى الكتاب والسنة ، إلا أنهم فهموا أن الشريعة لابد أن تكون لها مصالح مقصودة التحصيل ، من أجلها شرعت ، وصح لديهم اعتبار هذه المصالح بجعلوها أساساً للاستنباط فيما يروا فيه كتاباً ولا سنة ، ولم يم في صحابة الرسول الذين قاسوا في كثير من المسائل أسموة حسنة .

وقد كان من آثار أهل الرأى في الفقه أنهم ربوا أبوابه ، وأكثروا من جمع مسائله في الأبواب المختلفة ، وأنهم أكثروا من القياس فيه ، لأن الحديث كان قليلاً في العراق ؛ وكان في مقدمة أهل

الرأى الذين ألقوا على هذا المنهاج : أبوحنيفة النعيم بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ الذي يعتبر أباً لذهب أهل العراق :

ولما دون أهل الحديث الفقه دونوه كا دونه أهل الرأى في أبواب مرتبة ، وفصول منتظمة ، إلا أن اعتمادهم كان على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى ، بل كانوا يعتبرون الرأى ضرورة لا يلتجأون إليها إلا على كره وعلى غير اطمئنان ، وكان إمام أهل الحديث ، مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، وهو الذي كتب (الموطأ) وأودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه ، ورتبه على أبواب الفقه .

الشافعى :

وبينها الأمر على ما ذكرنا من قيام نهضة تشرعية تهدف إلى الوفاء بحاجة المسلمين من تنظيم دستور يقوم على أحكام الإسلام ، ومن ظهور غريتين من الفقهاء يقومان بهذا التنظيم ، وهما : أهل الرأى ، وأهل الحديث ، ظهر محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٤٢٠ هـ ، وقد درس الفقه في أول أمره على أهل الحديث بمكة والمدينة ، ولقي الإمام مالكما ودرس عليه مذهبه ، ثم ذهب إلى العراق ، وأقام فيه زمناً ليس بالقصير ، تمكن فيه من دراسة كتب محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ، كما درس كتب غيره من أهل الرأى بالعراق ، وقد كان في أول أمره متأثراً بمذهب أهل الحديث - لذلك كتب في الفقه أولاً مذهب القديم يرد فيه على آفواه محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ، ثم غادر بغداد وحضر إلى مصر بعد أن كان قد تأثر بمذهب أهل الرأى ، فلذا أخذ

يؤلف الكتب ويرد فيها على الإمام مالك أيضاً كارد على الحنفية من قبل؛ ولما استقر به المقام في مصر وضع مذهب الحديث الذي يدل على عبقريته، وتظهر فيه شخصيته الفذة، وعقليته القوية الممتازة.

وكان دراسات الفقه قبل الشافعى لا تعنى إلا جمع المسائل وترتيبها، وردها إلى أدلةها التفصيلية، خصوصاً عند ما تكون أدلةها خصوصاً، يستوى في ذلك أهل الرأى وأهل الحديث.

ولكن الشافعى - وقد درس المذهبين - لا حظ ما فيه من نقص بذا له أن يكمله، وأخذ ينقض التعاريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متعدد في طريق الاستنباط.

وبذلك اتجه بالفقه اتجاهها جديداً، هو اتجاه العقل، العلى الذى لا يكاد يعني بالجزئيات والفروع، بل كان يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك من غير شك هو النظر الفلسفى الذى يعني فيه بالأمور الكلية التى تدرج تحتها سائر الجزئيات.

وبذلك يعتبر الشافعى أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية عملية، وهو أول من وضع في العلوم الدينية مصنفاً على منهج على يو صنه علم أصول الفقه، فوضع بذلك قانوناً كلباً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع.

يقول جولد زيهير في دائرة المعارف الإسلامية في مقالته عن كلمة (فقه) : « وأظهر مزايياً محمد بن إدريس الشافعى أنه وضع نظام الاستنباط الشرعي في أصول الفقه، وحدد مجال كل أصل من هذه

الأصول ، وقد ابتدع في رسالته نظاماً لقياس العقل الذي ينبغي الرجوع إليه في التشريع من غير إخلال بالكتاب والسنّة من الشأن المقدم ، ورتب الاستنباط من هذه الأصول ، ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جزأاً ..

ويقول ابن خلدون في مقدمة متحديثاً عن علم الأصول: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة ، وكان السلف في غنى عنه ، بما أن استفادة المعانى من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملاكك اللسانية ، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فهم أخذ معظمها . وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر ومارسة النقلة وخبرتهم بهم ، فلما انقرض السلف ، وذهب الصدر الأول ، وانقلب العلوم كلاماً صناعة ، كما قررنا من قبل ، احتاج الفقهاء والمجتمدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبواها فنا فاما برأسه ، سموه (أصول الفقه) ، وكان أول من كتب فيه الشافعى رضى الله عنه ، أمل في (رسالته) المشهورة ، تكلم فيها عن الأدلة والتواهى ، والبيان والخبر ، والنسخ ، وحكم العلة المنصوصة من القباب . ثم كتب فقهاء الخفية فيه ، وحقةروا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمن بالفقه ، وأليق بالفروع ، لكثره الأمثلة منها والشهاد ، وبناء المسائل فيها على التكثيفية ؛ والمتكلمون يجردون صور تلك

المسائل على الفقه ، ويعيلون إلى الاستدلال العقلي ماإمكن لأنه غالب
فتونهم ، ومقتضى طريقتهم ^(١) .

تطورت دراسة الفقه إذن كما رأيت ، فمن دراسة مسائل
وجزئيات ، إلى وضع قواعد كلية تضبط بها الجزئيات ، وكان هذا
التطور المتأثر على يد الإمام الشافعى المولود سنة ١٥٠ هـ في عهد الدولة
العباسية ، وقد عاصر حركة النهضة العلمية في هذا العهد بما فيه من
ابتكار ونقل للعلوم والفلسفة ، فتأثر بهذه البيئة العلمية تأثراً ظهر
في إنتاجه العلمي ، وجعله يذكر علم الأصول ، ويضع فيه الأبواب
والالفصول ، في مؤلفه المعنى بـ (الرسالة) ، ثم سار في هذا الطريق
معاصروه ومن جاء بعده من العلماء من فقهاء ومتكلمين ، وتناولوا
هذه الرسالة بالشرح والتعليق ، وكان شراح هذه الرسالة تغلب
عليهم نزعة الفقه إن كانوا من الفقهاء ، وتغلب عليهم نزعة الكلام
إن كانوا من علماء الكلام ، ثم كثر المؤلفون في هذا العلم ، (وعنى
الناس بطريقة المتكلمين فيه ، وكان من أحسن ماكتب فيه المتكلمون
كتاب البرهان لإمام الحرمين ^(٢) ، والمستضيق للغزالى ، وهما من
الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار ^(٣) ، وشرحه المعتمد لابى

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٩ .

(٢) إمام الحرمين : هو أبو المعال عبد الملك بن أبي عبد الله بن يوسف
ابن محمد الجوزي الشافعى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ١٠٨٥ م .

(٣) هو القاضى أبو الحسن عبد الجبار بن أحد المذاقى الأسدآبادى
شيخ المعتزلة في عصره ، توفي سنة ٤١٥ هـ ١٠٢٤ م .

الحسين البصري (١) ، من المعتزلة (٢) .

ومنذ أن وضعت رسالة الشافعى في علم أصول الفقه ، واشتبه بها العلامة المتكلمون ، ظهرت آثار الفلسفة والمنطق اللذين كانت تتعجب بهما البيئة العلمية إذ ذاك ، في الفقه وأصول الفقه ، وأهم هذه الآثار ما يأتى :

١ - اتجاه الفقهاء إلى المنطق يستمدون منه قوانينه وقواعداته في وضع التعاريفات بالحدود والرسوم ، واستخدامهم في ذلك (الجنس والفصل والخاصة) ، ثم استعمالهم للقياس بأنواعه وأشكاله وضروربه وشروطه وقضاياها ، في استنباط الأحكام الفقهية مما جعل لذلك الأحكام أهمية كبيرة ، ونالت بذلك أعظم قسط من الاحترام والإجلال في نظر علماء الغرب في العصر الحديث .

٢ - ذلك الأسلوب الذي طرأ على مناقشات علماء الفقه وأصول الفقه ، والذي يستخدمون فيه الحوار الجدل المشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه أو تسمعه أنه حوار فلسفى على الرغم من اعتماده على النقل أولاً وبالذات ، واتصاله بأمور شرعية خاصة .

(١) هو محمد بن علي الطيب أبو الحسين المتكلم البصري المعتزلي توفي سنة ٤٣٦ هـ ١٠٤٤ م .
(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣١٩ .

وهكذا ترى أن علم الفقه قد نشأ وليداً في حضانة الإسلام، وأنه الرأى في استنباط الأحكام قد نشأ في التشريع الإسلامي منذ عهد النبي عليه الصلاة والسلام، ومن قبل أن يفتح المسلمون بلاداً أخرى وراء الجزيرة العربية، لكنه بعد ذلك كان في تدرينه، وتقريره، وضبط قواعده موضعاً للتأثير بعناصر خارجية، حتى لقد انتهى علم أصول الفقه بأن جمع من مباحث المنطق والفلسفة والكلام شيئاً ليس بالقليل.

علم الكلام

ومدى تأثيره بالفلسفة ومناجتها

يعرف علم الكلام - كا جاء في كتاب المواقف لعند الدين الإيجي (١) : « بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بغير ادّخان ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد : ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية : المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ، فإن الخصم وإن خطأناه لا ننجزه من علماء الكلام » .

وبين من هذا التعريف أن نُهْرَة علم الكلام هي إثبات المقادير الدينية على الغير ، وأن المقادير يجب أن تؤخذ من الشرع يعتمد بها ، وإن كانت ما يستقل العقل فيه ، ومن ثم فلا يجوز حل الإثبات هنا

(١) المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ ٧٥٦ م

على التحصيل والاكتساب ، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ، وثمرة له ؛ وإن فعلم الكلام يتضمن العقائد الدينية ، كقولنا : الله عالم ، وقدر ، وسميع ، مثلا ؛ وهذه يجب حتى تكون معتمداً بها أن تكون متعلقة من الدين الإسلامي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله ، كما يتضمن هذا العلم أيضاً إقامة الأدلة على إثبات هذه العقائد على الغير وإذامها إياه بإبراد الحجج ودفع الشبه .

ووهذا التعريف يتفق مع غيره من سائر تعاريفات علم الكلام ، على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية فيما يتعلق بالعقائد التي يجب الإيمان بها ، لذا وجب علينا أن نتتبع هذا المعنى ، وهو البحث في العقائد الإسلامية اعتماداً على العقل منذ نشأة الإسلام ، ثم نتابع تطوره في العصور المختلفة ، لنرى مدى تأثر علم الكلام بالfilosophy ومناجيهم .

العقائد في عمّد النبي صلى الله عليه وسلم :

لم يكل الله الناس إلى عقو لهم في شئون العقيدة فيختلفوا ، وتتفرق بهم السبيل ، بل بعث الله النبئين إلى الناس ، وأوحى إليهم دينه الحق ، وهو عبارة عن الأصول التي لا تتبدل بالنسخ ، ولا تختلف باختلاف الرسل ، وفي هذا المعنى يشير قول الله تبارك وتعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه) ، هذا

القدر من الدين ، وهو ما يتعلّق بالعقيدة واحد، أو حى الله به إلى جميع الأنبياء والرسل ، وهو هدى أبداً ، أما الشرائع العملية التي جاءت بها الأديان السماوية فهى مختلفة متعاولة بين الأنبياء والمرسلين ، وهى هدى مالم تنسخ ، فإذا نسخت لم تبق هدى .

وقد بعث الله نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم بدين وشريعة ، أما الدين فقد استوفاه الله في كتابه الكريم ووحيه ، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ، ثم ترك للناس النظر الاجتهادي في تفصيلها ؛ وكان رسول الله يدعى إلى الوحدة التي جاء بها الإسلام ، وينهى عن التفرق والاختلاف ، وقد جادل القرآن مخالفيه من أرباب الديانات رداً على شبهاتهم التي كانوا يثيرونها حول الإسلام ، ولكنه كان لا يهد في جبل الجدل ، بل يدعو إلى الأخذ بالحسنى ، ويأمر بالدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والمواعظة الحسنة ، وألا يجادل أهل الكتاب إلا باى هي أحسن .

وكان هذه التعاليم أثرها في نفوس المسلمين ، إذ وجئتهم إلى الانخداد والالفة ، وكرهت إليهم الجدال في أصول الدين حتى لا تفرق كلمتهم ، وتذهب ريحهم .

وعلى ذلك مهنى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون على عقيدة واحدة لم يقع بينهم خلاف حول العقيدة ، لأنهم أدركوا زمان نزول الوحي ، وشرف صحبة النبي ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام .

وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم ما جاء في القرآن عن الله فيما ثلّجت به نفوسهم ، واطمأنّت إليه أفندتهم ، ولذا فقد سكتوا عن الكلام في الصفات ، ولم يفرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتو الله الصفات التي جاء بها القرآن السكريم من العلم والقدرة ، والحياة والإرادة ، والسمع والبصر ، والكلام والجلال والإكرام ... وغير ذلك من صفات الكمال ؛ وكذا أثبتو ما أطلقه الله تعالى على نفسه الكريمة من الوجه واليدين والجنب ونحو ذلك مع نفي مائة المخلوقين ، فأثبتو ذلك بلا تشيه ، ونزعوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شيء ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق السلامية ولا مسائل الفلسفة :

وفي عهد الخلفاء الراشدين :

كان أمر العقائد على ما كان عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، غير أنه قد حدث خلاف بين المسلمين حول أمور اجتهادية عملية ، ولكنها للأسف كانت أساساً لخلافهم حول العقائد ؛ فقد اختلفوا في (مسألة مرتكب الكبيرة) وهل هو مؤمن أم كافر ؟ كما اختلفوا في بيان حقيقة الكفر والإيمان ، وفي تحديد معنى الصغار والكبار إلى غير ذلك مما اختلفت عليه فرق المسلمين التي ظهرت في

ذلك الوقت ، وهى فرق : الشيعة والخوارج والمرجئة ، مما أسلفناه
للك فىما تقدم^(١)

المقادير في عهد الدولة الأموية (٤١ - ٥٤٢ هـ) :

وفي هذا العهد ظهر جماعة (القدرية) ، وهم الذين كانوا يخوضون
في القدر والاستطاعة ، كعبد الجمن^(٢) . وغيلان الدمشقي^(٣) ، وجمد
ابن درهم^(٤) ، كما ظهر في هذا العهد أيضاً طائفتاً تُكَفَّر مِنْ تَكْبِيرَةِ
وطائفة أخرى تقول : لا يضر مع الإيمان كبيرة ، كما ظهرت طائفة
المعزلة التي تقول بالعزلة بين المزلتين (الكفر والإيمان) .

فأنت ترى من ذلك أن الخلاف قد بدأ حول أمور اجتهادية ، ثم
تولدت منها مسائل اعتقادية ، كانت موضع جدال وتنازع بين فرق
المسلمين ، وقد ظهر علم السكالم على أيدي هذه الفرق خصوصاً على
أيدي المعزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ) وفي هذا
العهد خطأ التدوين في علم السكالم خطوه الأولى ، ولم يصل إلينا شيء
من مؤلفات هذا العهد .

(١) راجع ص ١١٧ وما بعدها من كتابنا هذا .

(٢) صلبه عبد الملك بسبب مقالته في القدر سنة ٨٠ هـ .

(٣) صلبه هشام بن عبد الملك المتوفى سنة ١٢٥ هـ بباب دمشق .

(٤) كان الجعد مُؤدياً لمروان بن محمد وابنه ، وقتل هشام بن عبد الملك
في خلافته بعد أن حبسه طويلاً .

العقائد في عهد الدولة العباسية :

قامت هذه الدولة سنة ١٣٢ھ ، وفي صدر هذا العهد ظهر التدوين وألفت الكتب في علم الكلام ، إذ ألف فيه أهل الفرق مثل واصل ابن عطاء الذي ألف كتاب المزلة بين المزالتين ، وكتاب الفتيا ، وكتاب التوحيد ، ومثل عمرو بن عبد المتكلم المعزلي المتوفى سنة ١٤٢ھ ، الذي ألف كتاباً في الرد على القدرية ، وبعض متلکی الشيعة مثل : هشام بن الحكم المتوفى بعد نكبة البرامكة فقد كتب كتاباً في الإمامة في الرد على المعزلة وغيرهم ، وألفت في هذا العهد كتب في العقائد لأهل السنة مثل كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة النهان المتوفى سنة ١٥٠ھ ... وغيرها^(١) .

وفي هذا العهد أيضاً ترجمت كتب المنطق والفلسفة ، فبدأت ترجمة المنطق في عهد الخليفة المنصور ، ثم وصلت الترجمة إلى قتها في عهد الخليفة المأمون حيث ترجمت الفلسفة الإلهية ، والفلسفة الأخلاقية ، وسائر الكتب الفلسفية على التحو الذي بناه لك عنـدـ السـكـامـ على الترجمة .

وقد كان من الطبيعي أن يعرف المعزلة هذه الفلسفة ، وكان

(١) راجع كتاب التمهيد في الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٢٨٨ .

طبعياً أيضاً أن يستغلوا بها ويستخدموها في جدتهم ودفعهم عن الإسلام، فهم في وسط تكتنفه الفلسفة من جميع نواحيه، إذ أن خصائص الدين يعرفون الفلسفة، ويعتمدون عليها كسلاح يشهرونه في وجه مناظرهم ويستخدمونه لاذم معارضتهم ، وقد أضحت كتب الفلسفة بعد الترجمة في متناول أيديهم ، وال الحاجة إليها ماسة للدفاع عن دينهم والذود عن عقيدتهم .

لذا نجد المعتزلة بعد أن ترجمت كتب الفلسفة يتلقف زعماؤهم هذه الكتب ليقنعوا بها غلطهم ، ويرروا بها ظعائم ، فأبو المذيل العلاف ، وإبراهيم النظام (وهما من شيوخ المعتزلة) قد وردا وردتها ، وكروا من حياضها ، وانكبا عليها يدرسanhَا في طفة وشغف ، وبهضم مسائلها في لذة وطرب ، ثم سار من جاء بعدهما على هذا السنن ، فدرسوها الفلسفة ، وعرفوا ألفاظها ومصطلحاتها ، ووقفوا على آرائها ونظرياتها في الطبيعة ، واللاهوت ، والمنطق ، ثم استخدموها ذلك كله لتأييد عقيدتهم ، ومنازلة خصومهم من أرباب الديانات الأخرى ، ودعوتهم إلى الدخول في دينهم ، فكان من ذلك أن نشأ علم التوحيد على النطاف الفلسفى ، إذ دخل في علم التوحيد مصطلحات جديدة ، وأبحاث جديدة كالجوهر والعرض . . . وغيرهما ، واختلطت على أيديهم مناهج الفلسفة بنهج علم التوحيد ، واشتبكت مسائلها بمسائله ، ومنذ ذلك الحين وضع المعتزلة أمها خاصاً لهذا العلم وأسموه : بعلم الكلام ، وفي هذا يقول الشهريستاني : « ثم طالع بعد

ذلك شيخ المعتزلة كتب الفلسفه حين فسرت أيام المأمور ،
نقططع منهاجها بمناهج الكلام ، وأفرتها فنا من فنون العلم وسمتها
باسم الكلام ، ^(١) .

وإذا كان للمعتزلة أثر كبير في تدوين علم الكلام وإقامة دعائمه
حين وضعوا كثيراً من مسائله التي تمضي عنها أصولهم وفروعهم
الكلامية في ذات الله وصفاته وصلته بخلوقاته ، وأفعال العباد
وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب .

نعم ، إذا كان للمعتزلة أثر كبير في هذه النواحي الموضوعية
في علم الكلام فقد بُرِزَ أثُرُّهُم أيضًا في ناحيَتِه المنهجية ، حيث
اعتمدوا على العقل ، واستخدموه الأدلة المنطقية ، واستعنوا
بالأفكار الفلسفية ، وأيدوا آرائهم بالأدلة النقلية ، وأولوا منها ما لا
يتفق وما أدى إليه الدليل العقلي ، وكانت غايتهم من هذا كله تأييد
العقائد الدينية والدفاع عنها ، وصد هجمات أرباب البيانات الأخرى
الذين هاجروا الإسلام إذ ذاك ، وكادت هجماتهم تقتلع الإسلام من
أصوله ، لو لا أن وقف أمامهم المعتزلة هذا الموقف القوى الحاسم
الذى يحفظ لهم التاريخ ، ولهذا يقول أبو الحسين الخياط عن المعتزلة:
«إنهم الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ، ووضع الكتب
عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذتها وجمع حطامها » ^(٢) .

(١) راجع الملل والمنحل للشهرستاني ج ١ ص ٣٢ .

(٢) الاتصاف للخياط المعتزلي ص ٤٩ .

ومنذ عهد المعتزلة أصبح علم الكلام مزيجاً من الدين والفلسفة، ومن الوحي والمنطق، وبقي علم الكلام هكذا إلى اليوم إذ استمد أهل السنة من المعتزلة في كل باب عند الخوض في هذه المسائل، كما هو معروف عن الإمام الأشعري^(١) أنه أحد تلاميذ الجبائى المعتزلى^(٢) قبل ظهوره بمذهب، وقد استمر على مذهب الاعتزال نحو من أربعين سنة، ثم رجع عن هذا المذهب، وأعلن تبرأ منه، وأخذ يرد على المعتزلة ويفند آرائهم، ونازهم في ميادين الجدل والمناقشة، منازلة اعتمد فيها على دليل العقل كما اعتمد عليه المعتزلة من قبل، لأنه رأى أن هذه هي الوسيلة المثلثة للذب عن عقيدة السلف وما كان عليه صحابة رسول الله عليه وسلم.

ثم جاء أنصار مذهب الأشعري بعد ذلك يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيمها ومنعا لإثارة الشبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنوار، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يتحقق زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلةهم، وجعلوا هذه القواعد تبعاً للعقائد في وجوب الإيمان بها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذه

(١) هو الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة المتوفى سنة

٩٢٤ م ٥٣٢٤ .

(٢) الجبائى أحد أئمة المعتزلة توفي عام ٣٠٣ هـ ٩١٥ م ، وكان أستاذاً للأشعري قبل أن ينتقل هذا عن مذهب الاعتزال .

الطريقة هي المسماة : بطريقة المتقدمين ، وعلى رأسها أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ھ (١٠١٣ م) ، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ھ (١٠٨٥ م) من بعده ، ولم يكن المقطع يومئذ منتشرًا في الملة لاعتباره جزءاً من أجزاء الفلسفة يجري حكمها عليه ويترجح منه كما يترجح منها .

ثم مارس أتباع الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية ، وراغعوا في استدلالاتهم ومنظاراتهم قواعده ، وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤخذ ببطلان المدلول الذى يمكن أن يثبت بدليل آخر ، فصارت هذه الطريقة مبادئ للطريقة الأولى ، وسميت : طريقة المتأخرین .

وأول من كتب في الكلام على هذا المنعى الغزالى ، ونفر الدين الرازى (١) .

وبعد ذلك توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة لكتب علم الكلام ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين خسبوه واحداً ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوى المتوفى سنة ٦٩١ھ (١٢٨٦ م) في (الطوالىع) ، وعند الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦ھ

(١) عاش بين سنتي ١١٤٩ ، ١٢٠٩ م .

﴿١٣٥٥﴾ م في كتاب (المواقف)، (١).

هذا وقد حدث بعد ذلك اتجاه مقاوم لاتجاه الأشاعرة في خلط
مسائل علم الكلام بالفلسفة، وذلك بناءً على تبعة المتوفى سنة
١٣٢٧هـ (١٣٢٧م) هو وתלמידه ابن القيم المتوفى سنة ٦٧٥١هـ لإحياء
مذهب السلف على طريقة الحنابلة.

هذا ولا يزال مذهب الأشاعرة هو السائد في العالم الإسلامي
إلى يومنا هذا.

وإلى هنا قد انتهينا من الكلام على ما أردناه، والحمد لله في البدء
والختام، والصلوة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام، وعلى آله
وأصحابه أعلام المدى ومصابيح الكلام.

(١) راجع مقدمة ابن خلدون تحت عنوان «علم الكلام»، من ص ٢٢١
وما بعدها، وراجع أيضاً التهديد للفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى
عبد الرزاق ص ٢٩٤.

الخطأ والصواب

ص س خطأ صواب	ص س خطأ صواب
١١٥ ٢ ويسألونك بسألونك	١٤ ٢ تلبيذه تلبيذه
١١٦ ١ من يشاء من عباده من يشاء	١٦ ١٠ ويقددون وينقدون
١٣ ١٣ مكتوبة وفي مكتوبة في	١٧ ١٢ الفلاسفة وال فلاسفة
١٣٤ ٩ كما حدث في كما حدث ذلك	٢٣ ١٠ المراد العلم المراد بها العلم
١٤٦ ١٩ مختلفة مختلفة	٢٣ ١١ والإدراك والإدراك
١٥٨ ٨ بذاتي بذاتي	غير غير
١٦٦ ٣٠ الإسلامي الإسلامي	٢٧ ٥ ديوجين ديوجين
٢٠٧ ٣ الصفة الصفة	٣٠ ٩ فيه علم فيه من علم
٢٠٧ ٣٠ الخارجية الخارجية	٣٠ ٦ نضل فضل
٢٢٨ ١٥ فال فعل فال فعل	٣٧ ١١ بسيج بسيج
٢٢٨ ١٥ قاسي قاسي	٣٩ ١٣ صل أصل
٢٦٧ ٤ فكره فكره	٥٣ ١٣ قابله قابله
٢٧٠ ٨ للحوادث للحوادث	٥٣ ١٠ مساوياً مساوياً
٢٨٣ ١٥ الذان الذان	٥٥ ١٣ معان معان
٢٨٦ ١٤ الأعراق الأعراق	٩٥ ١٢ أو يعلمها أن يعلمها
٢٩٤ ١٠ أطمع بطاشه أطمع على بطاطشه	٩٨ ١٥ تفسيره تفسيره
٣٢٦ ١٨ ورأى ورأى	١٠٩ ٨ ونحيها ونحيها
٣٢٥ ٢٠ للداخلين للداخلين	١١٥ ٢ يسألونك يسألونك

القهر من

- (٣) مقدمة الكتاب (٥) التمهيد (٧) الفلسفة وتعريفها في اللغة
(١٠) تعريفها اصطلاحاً (١١) تعريف الفلسفة عند القدماء (١٦) تعريف
الفلسفة في القرون الوسطى (١٨) عند فلاسفة المسلمين (١٩) الفلسفة في
العصر الحديث (٢٢) موضوع الفلسفة (٢٣) الغاية من الفلسفة (٢٣) مهد
الفلسفة الأول (٣٢) إلمامه بالفلسفة اليونانية (٣٣) مراحل الفلسفة
اليونانية (٣٤) فلسفة عصر ما قبل سocrates (٣٥) مدرسة الطبيعيين الأولين
أو المدرسة الأيونية ، (٣٧) المدرسة الفيثاغورية (٣٨) المدرسة
اليونانية (٣٨) مدرسة الطبيعيين المتأخرین (٣٩) موازنة بين المدارس
الطبيعية (٤٠) عصر الانتقال إلى الفلسفة الإنسانية (٤٣) سocrates
(٤٤) فلسفته (٤٦) العلم هو الفضيلة (٤٧) يحثه فيها ورثة الطبيعة
(٤٧) منهجه في البحث (٤٩) أفلاطون (٥١) فلسفته ونظرية المعرفة عنده
(٥٤) نظرية المثل الأفلاطونية (٦١) التدرج المرمى في نظرية المثل
(٦٢) صفات المثل (٦٥) أرسطو طاليس . حياته (٦٦) مؤلفاته (٦٧)
فلسفته : ما وراء الطبيعة عنده (٦٩) الهيولى والصورة (٧١) العلل الأربع
(٧٢) الإله عند أرسطو (٧٦) نظرة في فكرة الإله عند أرسطو (٧٨)
موازنة بين أفلاطون وأرسطو في الإله (٧٩) الأخلاق عند أرسطو
(٨١) أقسام الفضائل عنده (٨٢) نظرية الأوساط (٨٥) الفلسفة بعد
عصر أرسطو : المدرسة الأبيقورية (٨٦) الأخلاق عند أبيقور
(٨٩) المدرسة الرواقية (٩١) الأخلاق عند الرواقيين (٩٣)

مدرسة الأفلاطونية الحديثة : أفلوطين المصري (٩٤) فلسفة أفلوطين (٩٧) الفلسفة الإسلامية : هل هناك فلسفة إسلامية حقيرة ؟ (١٠٦) نشأة التفكير العقلي عند المسلمين : حالة العرب المقلية قبل الإسلام . (١١١) التفكير العقلي في صدر الإسلام (١١٣) القرآن والبحث الفلسفي (١١٩) الدولة الأموية والبحث الفلسفي (١٢٢) في عصر الدولة العباسية (١٢٤) كيف وصلت الفلسفة اليونانية إلى العرب (١٢٩) أسباب ترجمة المتنق (١٣١) أسباب ترجمة الفلسفة الإلهية (١٣٧) المذاهب الهندية وأثرها في التفكير الإسلامي (١٤٠) الديانة البوذية وتعاليمها (١٤٥) الديانة الفارسية ورجاها (١٤٨) أثر هذه المذاهب والديانات في الفلسفة الإسلامية (١٥٠) أشهر المدارس الفلسفية في بده الترجمة (١٥٣) الترجمة والمترجمون (١٥٥) الكتب المترجمة : الصحيحه والزائفه (١٥٩) السبب في نسبة الكتب الزائفه إلى غير أربابها (١٦١) أشهر المترجمين (١٦٣) آراء الغربيين في الفلسفه الإسلامية : إنكار الابتكار في الفلسفة الإسلامية (١٦٩) البائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية (١٧١) الفلاسفة المسلمين والاتجاهات العامة في تفكيرهم الفلسفي (١٧٥) منهاجهم وصفاتهم المشتركة (١٨٠) طابع التفلسف الإسلامي : التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأنماط التوفيق الثلاثة (١٧٨) أشهر فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب .

الكتندي ١٨٦ - ٢١٤

حياته : ثقافته ومؤلفاته ، آراؤه الفلسفية - تعريف الفلسفة عنده ، الفلسفة والدين . رأيه في العالم الطبيعي . تعليق على رأى الكتندي ، رأيه في الإله ، صفات الله عنده . فلسفته الإنسانية ، رأيه في النفس ، رأيه في العقل ، رأيه في المعرفة الإنسانية .

الفارابي ٢١٥ - ٢٣٥

ناته ، حياته العلية ومؤلفاته ، فلسفة الإلهية ، فلسفة الطبيعة ،
كيف نشأ العالم عن الله تعالى ، فلسفة الإنسانية ، وأيه في النفس الإنسانية
رأيه في المثل الإنساني ، نظرية المعرفة عنده ، الأخلاق عند الفارابي .

ابن سينا ٢٣٥ - ٢٥٨

ناته وحياته العلية ، بيته وعصره ، مؤلفاته ، فلسفة ، أقسام
الفلسفة عنده ، المنطق ، الإلهيات عنده ، دليل الإمكان ، صفات الواجب
كيفية اثبات الموجودات ، بين ابن سينا والمتكلمين ، فلسفة الإنسانية .
النفس الإنسانية ، نظرية المعرفة ، الأخلاق عنده .

ابن رشد ٢٥٩ - ٢٧٣

ناته وحياته ، مؤلفاته ، على وآرائه الفلسفية ، واجب الوجود
ومعرفته بالنظر ، علم الله بالجزئيات ، نشوء الموجودات . أذليه العالم ،
رأيه في خلق الله للجزئيات ، وأيه في النفس وخلودها ، رأيه في الأخلاق ،
الباحثون الاجتماعيون من المسلمين (٢٧٤) جماعة إخوان الصفام - ٢٧٥

٢٨٦ تعريف بهم ، رسائلهم ، منهجهم في البحث ، مذهبهم ، رأيهم في
العالم ، رأيهم في النفس وفي المعرفة ، الأخلاق عندهم .

ابن مسكويه : ٢٨٦ - ٢٩٢

الأخلاق عنده ، النفس وخصائصها . قوى النفس وفضائلها ، السعادة
ظاهره إلى حياة الجماعة .

الغزالى : ٢٩٣ - ٣١٦

ناته وحياته ، مؤلفاته . كتاب مقاصد الفلسفة . كتاب تهافت
الفلسفة ، كتاب المتنزون به على غير أهله ، كتاب المنقذ من الضلال ،

كتاب إحياء علوم الدين ، نضاله مع الفلسفه ، تعقيب على موقف الفرزالي
من الفلسفه ، الأخلاق عنده .

ابن خلدون : ٣١٧ - ٣٤٣

نسبه ، مولده ونشأته ، بده اشتغاله بالتصنيف ، عصر ابن خلدون ،
مؤلفاته ، بين ابن خلدون وأهل عصره ، فلسفته ، رأيه في إبطال الفلسفه
وفساد منتحلها ، فلسفة التاريخ ، موضوع علم التاريخ ، أمثلة من فلسفته
الاجتماعية .

تأثير التفكير الإسلامي بالفلسفه الداخلية في دراسة العلوم وظواهر
الكون وشئون الإنسان والمجتمع الإنساني - ٣٤٤ - ٣٥٢ .

الفقه الإسلامي ومدى تأثيره بالفلسفه ومناجها - ٣٥٤ - ٣٦٤ .

الرأى في عهد النبي عليه السلام ، وفي عهد الخلفاء الراشدين ، الفقه
في عهد الدولة الأموية ، الفقه في عهد الدولة العباسية ، أهل الرأى وأهل
الحديث ، الإمام الشافعى وعلم أصول الفقه ، آثار الفلسفه في الفقه
الإسلامي .

علم الكلام ومدى تأثيره بالفلسفه ومناجها : ٣٦٤ - ٣٧٤

تعريف علم الكلام - العقائد في عهد النبي عليه السلام ، العقائد في عهد
الخلفاء الراشدين ، العقائد في عهد الدولة الأموية ، العقائد في عهد الدولة
العباسية ، أثر المعتزلة على علم الكلام ، أثر الأشاعرة على علم الكلام .

(تم الفهرس)

